

الخطاب الفلسفى فى مصر

دراسة فى الأفكار والأعلام

الدكتور

أحمد عبدالحليم عطية

٢٠٠١

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

الخطاب الفلسفي في مصر

دراسة في الأفكار والأعلام



الكتاب : الخطاب الفلسفى فى مصر
" دراسة فى الأفكار والإعلام "

المؤلف : د. أحمد عبدالحليم عطية

رقم الإيداع : ٢٠٠٠/١٥٨٠٦

الترقيم الدولى : ISBN
977 - 303 - 299 - x

تاريخ النشر : ٢٠٠١

الناشر : دار قباء

للطباعة والنشر والتوزيع
حقوق الطبع والنشر محفوظة
الإدارة :

٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦

٦٣٦٢٥٦٢ - فاكس / ٦٣٧٤٠٣٨
المكتبة :

١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)

٥٩١٧٥٣٢ / ١٢٢ (الفجالة)
المطابع :

مدينة العاشر من رمضان - المنطقة الصناعية (C1)

٠١٥/٣٦٢٧٢٧

www.alinkya.com/kebaa
e-mail: qabaa@naseej.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

إلى هشام شرابي

المفكر والإنسان، صاحب النقد الحضارى للمجتمع
العربى، مشروع الجيل الحالى من أجل التقدم
والعلم والعقلانية والحداثة والديمقراطية وحقوق
البشر والتعددية والاختلاف .

أحمد عبدالحليم عطية

مقدمة

الحديث عن الخطاب الفلسفي في مصر، يقتضى إثارة العديد من التساؤلات حول هل هناك خطاب فلسفي في مصر؟ وما هي طبيعته ومعناه، بداياته وتوجهاته؟ أعلامه وقضاياها؟ وعلاقته بالخطاب الفلسفي العربي الوسيط والحديث وكذلك الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر وتياراته المتعددة؟

لقد شاع استخدام الخطاب في الفلسفة والمنطق باعتباره عملية عقلية منظمة تنظيماً منطقياً أو تعبيراً عن الفكر بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا التي يرتبط بعضها ببعض وأصبح الخطاب توجهها في الدراسات الألسنية قائم بذاته عند بنفست ومدرسة تحليل الخطاب النرنسية وخاصة لدى ميشيل فوكو (الزواوى بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو ص ٩٣). وقد استخدم هذا المصطلح عنواناً لبعض الكتب مثل حامد طاهر "الخطاب الأخلاقي في الفكر العربي".

ونحن لا نعنى بالطبع إسهام مصر في الفلسفة سواء في العصر الهلنستي أو في الفلسفة الإسلامية ولكن نعنى بالخطاب الفلسفي في مصر ما قدمه الأساتذة المصريون في العصر الحديث من كتابات فلسفية، ونظراً لصعوبة تحديد بدايات الإنتاج الفلسفي في مصر من جهة، والاختلاف حول طبيعة هذا النتاج الفلسفي من جهة ثانية، فنحن نتخذ من الدرس الفلسفي في الجامعة المصرية بداية مؤقتة، قد يسبقها بالطبع نتاج فلسفي متمثل فيما كان يلقي في الأزهر من دروس سواء في المنطق والشروح عليه أو علم الكلام، أو ما كانت تقدمه الدوريات والصحف مثل الهلال والمقتطف وغيرها أو ما كان يترجم من رسائل وكتب فلسفية. وقد رصدنا بعض هذه البدايات في إطار محدد هو دراستنا عن "الديكارتية العربية" القاهرة ١٩٨٩ إلا أن الأمر يحتاج إلى جهد مضاعف وعمل فريق من الباحثين لمتابعة البدايات وإلى تحليل تاريخي اجتماعي لدرس هذه النشأة. ومن هنا قولنا إن هذا العمل يأتي في سياق تأريخنا للخطاب الفلسفي في الجامعة المصرية، وهو بداية محددة وإن كان يسبقها - كما أشرنا - جهود عديدة في حاجة إلى رصد. فما هي صورة الفلسفة في الجامعة المصرية؟

إن الباحث فى تاريخ الجامعة المصرية ونشأتها يدرك أن تأسيسها مع وجود مدرسة دار العلوم من جهة ومدرسة القضاء الشرعى من جهة ثانية، يؤكد على توجه جديد سياسى اجتماعى يتمثل فى الأساس فى رغبة الأرستقراطية المصرية - إذا جاز هذا التعبير - فى تبنى المدنية الغربية كأساس للتحديث الحضارى، وهذا يعنى كما ظهر لدى أحمد لطفى السيد ومدرسته اتخاذ نماذج الغرب والمناهج العلمية لبناء مصر الحديثة. وهو تفكير قد لا يتعارض مع التوجهات الإصلاحية عند محمد عبده، فنحن نجد من بين تلاميذه، من قام بالجهد الأكبر فى التمهيد لدراسة الفلسفة فى الجامعة بعد تحولها إلى جامعة حكومية، ألا وهو الشيخ مصطفى عبدالرازق وقد حرصت الجامعة على استقدام أساتذة أوربيين للتدريس بها مثل: نلليو الإيطالى أو دفيد سننيلانا أو لويس ماسينيون أو الكونت دى جلاززا مع بعض الأساتذة المصريين الأزهريين أو الدارعمين قبل أن يعودوا للمبعوثين المصريين أمثال منصور فهمى وطه حسين وعلى أحمد العنانى لتولى التدريس بالجامعة.

ورغم أن الدرس الفلسفى فى مصر بدأ بداية ناضجة محددة المعالم يوازى ويكامل بين دراسة الفلسفة العربية والأخلاقية من جهة والفلسفة العامة وتاريخها عند اليونان والمحدثين من جهة أخرى، فإنه كان يدور فى إطار تاريخ الفلسفة بشكل عام وإن كانت بعض الدروس خاصة لدى سننيلانا وماسينيون أقرب إلى تناول قضايا فلسفية محددة. أقول رغم هذا - ارتباط الدرس الفلسفى بتاريخ الفلسفة - الذى أصبح سمة تميز الخطاب الفلسفى فى مصر، فإن هذا البدايات تتضح لنا - بعد بحث عميق دام أكثر من عشر سنوات - أكثر نضجا من الدرس الفلسفى الحالى فى أغلب الجامعات المصرية، والعربية بالطبع .

(٢)

ونحن لا نقصد فى هذا الكتاب دراسة الخطاب الفلسفى فى الجامعة المصرية. لأننا كما أشرنا نجد أنه كانت وما تزال هناك جهود فلسفية قدمها أساتذة ومفكرون لم ينتموا يوما إلى الجامعة - تدريسا - ومع هذا فإنه يغلب على هذا

الخطاب أنه نمت وتطور عن طريق جهود الأساتذة فى الجامعة المصرية. وهو يمثل أساس ما أصبح يسمى فيما بعد المشاريع العربية المعاصرة التى لا يمكن أن تفهم وتوضع فى سياقها الفكرى إلا باعتبارها نتاجا مؤسسا وتاليا لجهود هامة طرحها كل من عثمان أمين فى الجوانية وعبدالرحمن بدوى فى النزعة الوجودية الإنسانية وزكى نجيب محمود فى تجديد الفكر العربى، الذى كان البداية الحقيقية للبحث فى الفكر العربى الحديث، وهؤلاء بدورهم مرحلة هامة يسبقها جهود الأساتذة الأوائل فى الجامعة، مصطفى عبدالرازق ويوسف كرم وأحمد أمين وغيرهم. ونحن لا نريد أن نتناول الخطاب الفلسفى العربى تناولاً تاريخياً وأن الموضوع نفسه يفرض علينا ذلك وهو ما نعانى منه ونريد الانتقال به إلى مستوى آخر، هو طرح سؤال المنهج، المنهج فى تناول الفكر العربى المعاصر. فقد صار هذا التعبير بديلاً عن القول بالفلسفة العربية المعاصرة - من باب التواضع العلمى والدقة الأكاديمية - فهل هناك فلسفة عربية معاصرة؟ وما المنهج فى بحث هذه القضية؟

يبدو المغاربة أكثر جراءة من المشاركة فى القول بوجود فلسفة عربية معاصرة كما يتضح فى العديد من الدراسات التى قدموها مثل؛ أعمال ندوة الفكر الفلسفى بالمغرب المعاصر - (منشورات جامعة محمد الخامس الرباط ١٩٩٣) حيث كان النتاج الفلسفى المغربى هو مركز التفكير (ص ٩) وكتب محمد وقيدى: حوار فلسفى، قراءة نقدية فى الفلسفة العربية المعاصرة دار توبقال للنشر، المغرب، ١٩٨٥ كما كتب كمال عبداللطيف "الفلسفة العربية المعاصرة" وعبدالسلام بنعبد العالى "التراث والهوية: دراسات فى الفكر الفلسفى بالمغرب، (توبقال ١٩٨٧) وغيرها بينما يشيع فى المشرق تداول تعبير الفكر العربى المعاصر، ويبدو بالفعل أنه هناك تمايزاً فى استخدام الاصطلاحات فالمصطلح "الفكر العربى" يستخدم للدلالة على نتاج المفكرين العرب منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر وكتاباتهم التى تتناول قضايا المجتمع الحديث والعلاقة بالغرب والعلم والمدنية والحرية والاستبداد كما لدى رفاعة الطهطاوى مثلاً وخير الدين التونسي وغيرهما بينما الفلسفة العربية المعاصرة فى اصطلاح المغاربة تدل على النتاج الفلسفى

العربي وما قدمه الأساتذة العرب من جهود فلسفية بعد منتصف القرن العشرين وهم يقصدون الأساتذة المغاربة.

ورغم اتفاقى مع هذا التوجه فى عدم الخشية من تداول الاصطلاحات كالقول بالفلسفة العربية المعاصرة، وإن الحوار النقدى يثبت أو ينفى صحتها، ورغم اعترافى بالفضل بما أسداه أساتذة المغرب عبر أجيال متعاقبة من الحبابى إلى العروى إلى الجابرى إلى الجيل الحالى الذى يضم عبدالسلام بنعبد العالى، عبدالرازق الدواى مع وقيدى وسالم باقوت وكمال عبداللطيف ومحمد سبيلا وينسالم حميش، فإن هذا الجهد يظل باستمرار فروعا لا جذور لها إذا استبعدنا الدور التأسيسى الذى قام به المشرقيون الرواد الذين تناولوا تجديد الفكر العربى وتقديم رؤى ونظرات فلسفية لولاها لما ازدهر النتاج الفلسفى المغربى هنا، أقصد ما قدمه أساتذة المغرب الكبير فى تونس والجزائر أيضا، فالحقيقة أن النتاج الفلسفى التونسى إن لم يكن يتساوى مع النتاج المغربى فهو لا يقل، ويمكن أن نشير بإيجاز إلى جهود؛ فتحى التريكى والجمعية الفلسفية التونسية، مقداد منسية وأبو يعرب المرزوقى وعبدالمجيد الغنوشى ومحمد محجوب وجلال الدين سعيد، فتحى المسكينى، صالح مصباح، عبدالقادر بشته ومحمد على الكبسى وزينب الشارنى وغيرهم ونفس الأمر يتعلق بالجزائر، التى لا نعرف فى المشرق عن الجهود الفلسفية فيها شيئا، ليس لغياب هذه الجهود ولكن لغياب الناشر أو عدم تعامل الناشر اللبئانى لأسباب غير علمية، ربما مالية مع النتاج الفلسفى الجزائرى. لكننا نشير إلى جهود عمار طالبى وعبدالله شريط وعبدالرازق قسوم وبوعمران الشيخ والربيع ميمون والبخارى حماته والجيل الحالى عبدالرحمن بوقاف والزواوى بغوزة وإسماعيل الزروخى وعمر مهيل وغيرهم.

أقول إن هذه الجهود الحديثة يمكن مقارنتها مع جهود الجيل الحالى من الأساتذة فى مصر فلا نغفل عما قدمه الجيل الأول والثانى الذى نعرض نماذج من خطابه الفلسفى فى هذا العمل، والجيل الحالى الذى يضم عددا من الأسماء من أصحاب الدراسات المنهجية الدقيقة مثل يمنى الخولى، ورمضان بسطاويسى

ومجدى الجزيرى ووفاء إبراهيم وبهاء درويش وأنور مغيث وعلى مبروك وغيرهم.

و نقول فيما يتعلق بهذا العمل الذى نقدمه اليوم للقارئ أننا لا نستطيع تقديم دراسة شاملة للخطاب الفلسفى فى مصر إلا بصورة أولية مؤقتة لأسباب متعددة مثل :

- إن الخطاب الفلسفى فى مصر، مفهوم جديد يحتاج إلى تحديد دقيق نسعى إلى بيانه فى هذا العمل وفى أعمال تالية، وهو يحتاج إلى جهود متعددة للكشف عن بداياته وطبيعته وحدوده. تحتاج إلى دراسات تاريخية واجتماعية وإحصاءات والاستعانة بما كتبه الباحثون من سير ذاتية وكلها مسائل غير متوفرة فى الوقت الراهن.

- والخطاب الفلسفى فى مصر لا يمكن تناوله إلا فى إطار الخطاب الفلسفى العربى، فهو لغة وموضوعا جزء من الفكر العربى المعاصر الذى أسهم فيه الأساتذة العرب على اختلاف أقطارهم وتوجهاتهم ومناهجهم وما يعالجونه من مشكلات فلسفية. بل إننا نحاصر الخطاب الفلسفى العربى المعاصر إذا اقتصرنا على جهود الأكاديميين، حيث يمكن الكشف عن الإسهامات الفلسفية العربية فى الخطابات الايديولوجية شريطة الوعي بما يميز كل منها .

- والخطاب الفلسفى العربى لا يزال حتى الآن يدور فى فلك تاريخ الفلسفة سواء أكانت الفلسفة العربية الإسلامية أو الفلسفة الغربية فى عصورها المختلفة وما يزال يعانى تداخل حقول معرفية مختلفة معه؛ دينية، أيديولوجية، أدبية، سياسية. فالتمييز بين الفلسفى وغير الفلسفى والوعى بالحدود بينهما أساس للانطلاق من النتائج للفلسفة، السائد فى جامعتنا، بل قل المحاصر فى واقعنا وحياتنا إلى التفلسف.

- ولا زالت المشكلات التى يدور حولها الفكر العربى المعاصر مشكلات ثقافية فكرية عامة تحوم حول قضايا الفلسفة ولا تتخطى فيها، تتناول الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، العقل العربى أكثر مما تقدم رؤية كلية عامة

حول المشكلات الحقيقية التي تحياها المجتمعات العربية. أى لم تطرح بعد الأسئلة الفلسفية العربية.

يقدم العمل الحالي مادة أولية عامة لدراسة الخطاب الفلسفي في مصر. ونحن لا نزعم أن هذه المادة الأولية تشمل الخطاب الفلسفي في مصر. فهي تقدم نماذج لما قدم في الجامعة المصرية القديمة الأهلية من درس فلسفي، في الفلسفة العامة وتاريخها أو الفلسفة العربية والأخلاق ومن الأساتذة العرب الذين نهضوا بتدريس الفلسفة كل من: سلطان بك محمد والشيخ الحكيم طنطاوى جوهرى، الذى خصصنا دراسة طويلة عن دوره في الدرس الفلسفي في الجامعة المصرية وتأثير هذا الدرس. ويكفى أن نشير إلى تلميذه محمد لطفي جمعه الذى ترجم مأدبة أفلاطون والأمير لميكايلي وكتب عن تاريخ فلاسفة الإسلام، لبيان أثره في تطور الفكر الفلسفي في مصر. كما نتناول في هذا السياق الدرس الفلسفي عند اثنين من الأساتذة الغربيين هما: لويس ماسينيون المستشرق الفرنسي، الذى درس في مقبلة حياته العلمية بالجامعة المصرية محاضرات في المصطلحات الفلسفية، وكذلك الأستاذ الأسباني الكونت دى جلارزا الذى ظل لسنوات عديدة يقوم بتدريس الفلسفة لطلاب الجامعة واستمع إليه مع طلاب الجامعة عدد كبير من المثقفين والكتاب الذين كانوا يحضرون هذه الدروس ومن هؤلاء طه حسين وزكى مبارك ومن المثقفين والكتاب جرجى زيدان ومى زيادة. وقد قدم أولئك هؤلاء شهادات حول هؤلاء الأساتذة وهذه الدروس، وظهرت الثقافة الفلسفية في كتاباتهم المختلفة وأهم ما نتوقف عنده في هذه الفترة أشهر طلاب الجامعة المصرية وأساتذتها وعميد الأدب والفكر فيها وهو طه حسين، الذى حصل على الدكتوراه في الفلسفة بمصر قبل بعثته إلى فرنسا وقدم لنا خطابا فلسفيا واضحا في الفلسفة اليونانية (قادة الفكر) أو الفلسفة الإسلامية (أبو العلاء المعري) أو الحديثة (ديكارت) وجعل من العقل معيارا للحكم، وجعل من البحث العلمى وطرح اليقينات والشك أساسا للعلم. كما نعرض لجهود الكاتبة مى زيادة وهى من أشهر طالبات الفلسفة التى ارتادت الجامعة المصرية وأخذت عن أساتذتها وأسهمت بالكتابة على صفحات المحرسة والمقتطف للتعريف بأعلام الأدب والفلسفة وحفظت لنا بعض خطبها ملامح أساتذة

الفلسفة الذين نجهلهم مثل الكونت دى جلاززا. وحددت معالم مذاهب فلسفية واجتماعية كانت من أوائل من عرف بها فى كتابها "المساواة".

وتمثل هذه النماذج الخمسة بدايات الخطاب الفلسفى الأكاديمى فى الجامعة سواء لدى أساتذتها أو من تلقوا العلم فيها من طلاب صاروا قادة رأى فى مصر سواء فى الصحافة أو الجامعة. ولكى تكتمل الصورة هناك حلقات أخرى هامة لم نتوقف أمامها يعطى ذكرها هنا إكمالا لمعالم الخطاب الفلسفى وتحديدًا لملاحمه، ونقصد بذلك ما قدمه محمد عبده ومدرسته سواء فى جناحها الإصلاحى وما نجم عنه من مدرسة فى دراسة الفلسفة الإسلامية لتضحت لدى الشيخ مصطفى عبدالرازق وتلاميذه أو جناحها الليبرالى لدى أحمد لطفى السيد وطه حسين ومحمد كامل حسين.

وما يجب التوقف أمامه هنا هو جهود كل من الشيخ مصطفى عبدالرازق وما أشاعه ليس فقط بدروسه وكتابات بل بشخصه فى جيل بأكمله أو أكثر من جيل وأيضا الدور الذى لعبه لطفى السيد بترجماته المختلفة لأرسطو وبإدراكه لرسالة الجامعة هذا الإدراك الذى غاب عن الكثير، والذى علينا تذكره لفهم وضعية الفلسفة فى الخطاب المصرى المعاصر.

ولأننا لا نتناول تاريخ الفلسفة فى مصر أو فى الجامعة المصرية فلن نتوقف أمام حلقات الدرس الفلسفى المختلفة، بل سنتخير بعض العلامات المضيفة على الطريق - وبالطبع هناك حلقات فى هذا الدرس الفلسفى، ربما نعرض لها فى دراسات قادمة - فما يهمنا هو تقديم نماذج توضح لنا فهم هؤلاء الرواد الأوائل لطبيعة الفلسفة ودورها واللغة الفلسفية السائدة كما ظهرت فى الدرس الفلسفى فى مصر.

ونتوقف فى الباب الثانى أمام الخطاب الفلسفى الأخلاقى واتجاهاته سواء فى بداياته (التأسيس للدرس الأخلاقى) كما ظهر لدى أحمد أمين الذى أسهم ليس فقط فى دراسة الحياة العقلية العربية، بل أيضا فى الأخلاق مواصلا دروس الكونت دى جلاززا فى الأخلاق من جهة، وممهدا للدور الكبير الذى قام به توفيق الطويل من

جهة ثانية. وحين نعرض للأخلاق والقيم عند توفيق الطويل فنحن فى الحقيقة أمام جهد متواصل نجده لدى عدد كبير من الأساتذة المصريين والعرب نكتفى فقط بتناول ما قدموه فى مجال الأخلاق والقيم بل نناقش طبيعة فهم كل منهم لطبيعة وحدود مجال الدراسة بين القيم والأخلاق خاصة لدى كل من نازلى إسماعيل، صلاح قنصوه، عادل العواء، على زيعور ممن قدموا إسهاما متميزا فى هذا الحقل الفلسفى وكذلك زكى نجيب محمود الذى لا نعرض لجهوده فى مجال الميتافيزيقا، بل نتوقف أمام إسهامه فى مجال القيم، كما ظهر ذلك منذ كتابه الأول الجبر الذاتى مرورا بطرحه الميتافيزيقا والمنطق الوضعى وصولا إلى تجديد الفكر العربى وكتاباته الأخيرة لطرح إشكالية القيم فى كتاباته وهل تنتمى لما عرف بالوضعية المنطقية أو المدرسة الانفعالية التى تظهرها نزعتة الفلسفية.

وفى إطار التأسيس للبحث الفلسفى المعاصر وإعادة النظر فى درس وتحقيق الجهود الإسلامية فى علم الكلام والفلسفة والتصوف نتوقف فى الباب الثالث أمام الخطاب الفلسفى الإسلامى والتحقيقات الفلسفية الذى ظهر لدى أجيال متعاقبة من أساتذة الفلسفة فى مصر. نتناول فى البداية جهود صاحب الكندى محمد عبد الهادى أبو ريدة وما قدمه من تحقيقات فلسفية وكلامية فى التراث الإسلامى وننتقل منه إلى عبد الرحمن بدوى وما قام به من جهد فى رصد التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية وإن كنا قدمنا عشرات الدراسات حول جوانب متعددة من فلسفة بدوى فإننا نتوقف هنا أمام جانب لم نعالجه له من قبل هو تحقيقاته الفلسفية التى شملت التراث اليونانى: الأرسطى، الأفلاطونى الأفلوطينى وشراحهما والتحقيقات الفلسفية الإسلامية لدى الفلاسفة والمناطق والأدباء وذلك فى إطار ما يمكن أن نسميه مشروعه الفلسفى وفى دراسة تالية نعرض لجهود محمد على أبو ريان الذى توقف أمام الاتجاهات الإشراقية فى الفلسفة الإسلامية، خاصة لدى السهروارى الإشراقى صاحب هياكل النور، والدراسة الرابعة نتوقف أمام النص الصوفى عند الفتازانى الذى يمثل مع ما أبو العلا عفيفى ومحمد مصطفى حلمى أبرز باحثى التصوف فى مصر. حيث تقدم هذه الدراسات صورة للعلوم المتعددة للفلسفة الإسلامية: الكلام والفلسفة والتصوف وبالطبع هناك - كما ذكرنا - جهود مدرسة مصطفى

عبدالرازق وأيضاً ما قدمه إبراهيم بيومى مذكور وغيرهم مما ينبغى إضافته حتى تتضح أبعاد الخطاب الفلسفى الإسلامى بحثاً وتحقيقاً حيث دور إبراهيم مذكور - الذى أهمل حوار يوه عمله - فى تكوين فريق جماعى فى تحقيق العملين الكبيرين فى الفلسفة والكلام أقصد الشفاء لابن سينا والمغنى للقاضى عبدالجبار دور أساسى فى الخطاب الفلسفى فى مصر فى فترة الستينيات.

وقد بدأ بتبلور خطاباً فلسفياً معاصراً فى النصف الثانى من القرن العشرين فى مصر كان أكثر ارتباطاً بمتطلبات الحاضر منه بتاريخ الفلسفة بدا لدى تلميذ مصطفى عبدالرازق عثمان أمين واستمر لدى تلاميذه.

ولن نعدد جهود هذا الجيل الفلسفية خاصة عثمان أمين صاحب الجوانية الذى ضرب للجيل الحالى مثلاً بأن التخصص - وقد كان تخصصه الفلسفة الحديثة - لا يمنع، بل يوجب النظر فى فكرنا العربى الإسلامى ومن هنا كانت "محاولات فلسفية" والنظر فى تاريخ الفلسفة "الفلسفة الرواقية"، مما أتاح له هذا المنظور الإنسانى، الذى أدى به إلى صياغة محاولته الفلسفية "الجوانية" ليقرأ من خلالها ليس فقط تاريخ الفلسفة، بل الواقع المصرى الذى سار فى التعامل معه على نهجه أستاذاه محمد عبده ومصطفى عبدالرازق، فكان حلقة الوصل بينهما وبين تلاميذه وفى مقدمتهم يحيى هويدى الذى تتلمذ عليه جيل كامل، هو الجيل الذى انتمى إليه، والذى سعى بدوره إلى إيجاد نظرة فلسفية ذاتية مستقلة عن تاريخ الفلسفة من جهة وعن فلسفات العصر من وجودية وماركسية، فاختار ما أطلق عليه الفلسفة الواقعية الجديدة التى تتيح للروح والعقائد مكاناً فى بنائها النظرى. وذلك على العكس من محمود أمين العالم الذى بدأ مثالياً نيتشويًا متحمساً ودرس فلسفة العلم وقدم دراسة من أهم أبحاث فلسفة العلوم المعاصرة عن المصادفة . وتبنى الجدلية المادية التى قرأ على ضوءها الواقع وكان له مواقف نظرية وعملية انطلاقاً من هذه الفلسفة التى لا يزال يدافع عنها بصدق رغم تحولاتها النظرية إلى ماركسيات القرن العشرين ومدرسة فرانكفورت التى تناولنا موقفه منها من خلال دراسته الأولى عن ماركيزا أو فلسفة الطريق المسدود ثم دراسته الأخيرة ما الفلسفة؟ ومن المفكرين الذين أثاروا نقاش حاد فى فكرنا ومجتمعنا حسن حنفى،

الذى خصصنا له الدراسة قبل الأخيرة لبيان موقفه الفلسفى والمواقف المنهجية المختلفة من فكره وأكملنا هذا العمل بدراسة ضرورية عن فلسفة الفن وعلم الجمال فى إنتاج الأساتذة المصريين من خلال دراساتهم المختلفة الاجتماعية والنفسية والفلسفية، يوسف مراد، فؤاد زكريا وأميرة حلمى مطر التى جمعت فى عملها الفلسفى مستويين للدراسة الجمالية، الأول هو الدراسة الفلسفية لتاريخ المذاهب الجمالية، والمستوى الثانى الدراسة التحليلية لعناصر الخبرة الجمالية مما أتاح لها أكثر من غيرها توسيع حقل الدراسات الجمالية فى مصر، ومن هنا توسعنا فى بيان موقفها الابستمولوجى فى الدرس الجمالى فى مصر.

البَابُ الْأَوَّلُ

الخطاب الفلسفى
فى الجامعة الأهلية

ماسينيون:

رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفى العربى (*)

تمهيد :

هذا مشروع رؤية جديدة، وخطوة أخرى وقراءة مستقبلية تقدم وجهة نظر عربية لمشروع حضارى مهم هو "تأسيس قاموس عربى للاصطلاحات الفلسفية الشرقية والغربية" قدمه المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون فى بداية حياته العلمية وهو مشروع يغلب عليه الطابع الأكاديمى والبحث الدقيق، الذى يعتمد على المصادر والمراجع الأساسية، ومن هنا فهذا الجهد يستحق منا أن نعرض له ونناقش أفكاره من أجل الإكمال والتطوير.

والمحاولة التى تعد أساس عملنا الحالى هى المحاضرات التى ألقاها لويس ماسينيون Louis Massignon فى الجامعة المصرية الحرة "الأهلية" عام ١٩١٢ - ١٩١٣، وهى تتكون من أربعين محاضرة بعنوان "تاريخ المذاهب الفلسفية" أو "تاريخ المصطلحات الفلسفية" كانت موضوع للدراسة فى مادة "تاريخ الفلسفة" وتهدف كما يقول صاحبها إلى تقديم طريقة جديدة فى تاريخ الفلسفة العربية.

فالمقصود من هذه المحاضرات إنما هو إيجاد طريقة فى تاريخ المذاهب الفلسفية، كما يقول ماسينيون فى الفقرة الثانية من المحاضرة الأولى: "تأسيس قاموس عربى للاصطلاحات الفلسفية الشرقية والغربية وبيان فوائدها لإصلاح اللغة الفلسفية الحالية". "فتاريخ المصطلح الفلسفى مثل مرآة تتعكس فيها النظريات القديمة.. الفائدة فى اقتباس ما ينعكس إلينا فى هذه المرآة من أشعة الحياة العظمى، تاريخ الماضى طريق المستقبل"، ولابد لنا من إصلاح مصطلح محاضراتنا فى الجمعيات ومقالاتنا فى الجرائد بمقتضى ما شهدنا فى الأزمنة السابقة^(١).

(*) نشرت هذه الدراسة بمجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، العدد ٤٨ عام ١٩٨٨، ص ١-٥٣.
(١) نعتد فى هذه الدراسة على محاضرات ماسينيون التى ألقاها بالجامعة الأهلية، بمصر، ١٩١٢ - ١٩١٣. وللأسف لا توجد أية نسخة منهما بمكتبة جامعة القاهرة التى هى امتد للجامعة الأهلية. وما اعتمدنا عليه هو نسخة المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة، وهى "صورة" ونسخة ماسينيون نفسه، وهى الأصل لنسخة المعهد إلا أنها أكمل منها من حيث الهوامش والتعليقات المثبتة بخط ماسينيون، وهذه النسخة موجودة لدى الدكتور عثمان يحيى. الأرقام واحدة فيها فسنشير إلى الصفحات دون تحديد إلا فى حالات الإشارة للزيادة فنذكر نسخة د. عثمان يحيى، انظر ماسينيون: محاضرات فى تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية (المخطوط) ص ١٠٧.

وليس الهدف من هذه الرؤية مجرد عرض وتقديم ونشر محاضرات ماسينيون، ولكن الهدف منها قراءة ماسينيون قراءة معاصرة ومناقشة مشروعه وتقديم رؤية مستقبلية لعمله تهدف إلى إحياء وإكمال وتطوير مشروع مهم يتجاوز جهد فرد، كما يتجاوز نطاق الأكاديمية الخالصة، أملاً فى إيجاد لغة فلسفية معاصرة تختلف عن اللغة التى سادت الفترة الماضية - وماسينيون نفسه يشير إلى "اصطلاح اللغة الفلسفية الحالية" حيث يبحث فى "الفائدة الحالية التى عادت على اللغة والأدب وبالجملة التمدن"^(٢). وفى محاضرات خمس تالية يتحدث عن إحياء الاصطلاحات الفلسفية والاستفادة منها وعن إحياء التمدن العربى بواسطة أحكام الاصطلاح الفلسفى العربى". ويتحدث فى الفقرة الثالثة من المحاضرة الأولى عن أهمية المصطلح الفلسفى لإحياء التمدن والأدب".

ويظهر هذا الهدف جلياً ليس فى المادة العلمية المكتقة بل والزائدة أحياناً التى قدمها على مدى الثلاثين محاضرة الأولى، ولا فى أسلوب وطريقة تناوله فقط بل فى النتائج، أو الخلاصة التى نجدها فى المحاضرات العشر الأخيرة حيث على التوالى عن: سلوك العربية فى العالم، فضلها لصناعة النحو والكلام (المحاضرة الحادية والثلاثون) وفى صفات العربية وخاصياتها الحاضرة (المحاضرات من الثانية والثلاثون حتى الخامسة والثلاثين). والمحاضرة السادسة والثلاثون فى فلسفة المصطلح الدارج (نظرية ترقى الدارج) ثم المحاضرات الثلاثة التالية فى شروط إحياء التفكير الفلسفى العربى: الأولى منها فى العالم والفلسفة والنقل، والثانية مراكز المدينة العربية فى العالم، والثالثة دعوة العربية بين الأمم. والمحاضرة الأخيرة (الوصية) حيث يقدم ما يطلق عليه "طريق الحق".

ونحن فى عملنا الحالى لا نخرج عن الحدود التى رسها ماسينيون نفسه، فقد أوضع الأساس ومهد الطريق حيث يقول: "إن هذا العمل مقدمه عظيمة لعمل كبير ومفيد نشغل فيه معاً - يقصد تلاميذه بالجامعة الأهلية - حتى يكمل، فهو يلقي الضوء وينير الطريق: "سأكون دليلكم حتى أوصول إلى أول باب من أبواب الحقيقة

(٢) ماسينيون: المصدر السابق ص ٣.

فأتركم تلجونه، مستشهداً بدانتى فى أنه يحمل المصباح ويتقدم أمامهم مهتدين بنور مصباحه ثم يدخلون وهو لا يدخل" — ونحن نسير معه غير مغمضى العينين نهتدى بنور مصباحه إلى طريق الحق: "إرادتنا ماثلة إلى حال التأليف والصلح الحقيقى .. أملنا أن نصير معاً من الاختلاف إلى الاتحاد الصحيح فليس الاتحاد مسامحة بعضنا بعضنا فى إباحة الباطل والشر والخلف بل الاتحاد بيننا من تصفية الإرادة وطلب الحقائق"^(٣).

وتسعى هذه الدراسة إلى إقامة حوار مع ماسينيون فى عديد من القضايا التى أثارها فى محاضراته سواء فيما يتعلق بالعلاقة بين تاريخ الفلسفة والمصطلحات الفلسفية، أم ما يتعلق بمحاولته، وما تحقق منها، متخذين من عمل ماسينيون نفسه أساساً لتحليل مضمون محاضراته وتحديد مكانة هذه المحاولة بين المحاولات التى تسعى لتأسيس قاموس، وكذلك تحليل تصوره لتاريخ الفلسفة، واستخدامه لمصادره المختلفة، ومناقشة العديد من القضايا التى تبرز أهمية إنجازات ماسينيون من جهة وبيان ما يمكن أن يندرج فى نطاق السلبات متخذين فى ذلك هدف ماسينيون هدفاً لنا لكن من خلال رؤية ناقدة للعمل تتجاوز المحاضرات إلى نظرة مستقبلية للقاموس الفلسفى العربى.

أولاً — هذه المحاولة فى العربية :

يوضح ماسينيون فى المحاضرة الأولى "الطريق" أى الوسيلة أو الخطة المتبعة فى العمل وهى: ذكر المقولات العقلية والأسماء الكلية والمقالات العامة وتخصيص معانيها على مرور الدهور "فى إطار اللغة العربية التى اهتم بها مبكراً ربما منذ لقائه بهنرى ماسبيرو عام ١٨٩٦ حيث تولد لديهما ميل مشترك للدراسات الشرقية، التى استطاع ماسينيون التعمق فيها بدراسته فى المدرسة الوطنية للغات الشرقية بباريس وحصل على دبلومها فى فبراير ١٩٠٦، وأدى لقاءه بجولاد زيهير فى مؤتمر المستشرقين الرابع عشر فى الجزائر فى ١٩٠٥ بأن أوصى جولاد زيهير به للتدريس بالجامعة المصرية وتوطدت علاقته بالبلدان العربية فاختر عضو فى

معظم مجامعها العلمية: المجمع للغوى بمصر منذ ١٩٣٣^(٤) والمجمع العلمي في دمشق والمجمع العلمي العراقي^(٥) ويظهر الجانب المهم لماسينيون في الاهتمام الكبير باللغة العربية والإشادة بها وتخصيص العديد من الدراسات والأبحاث بالمجمع للغوى لمناقشة قضاياها المختلفة.

فهو يتحدث عن: المعاجم الأوروبية ومدى ما تستفيده لمعاجم العربية منها. ويبدو أن فكرة المعاجم سيطرت عليه فهناك أشياء ضرورية لوضع أطلس لمصطلحات الحرف العلمية. "ويبين المصطلحات العربية في القرى وإكرام الضيف". وهو في تعامله مع اللغة العربية يتعامل معها كمستشرق ويكتب "خواطر مستشرق في التضمن". ويبحث في "التعاون الثقافي بين اللغة العربية ولغات الغرب" ويقدم "خطرات في الاحتفاظ بعبقريّة النحو العربي" فهو في تعامله معها ليس نحوياً فقط يدرس "الأصول الثلاثة في اللغة العربية" أو يتعامل معها كعالم تاريخ وآثار وفنان يهتم بالبحث في "قيمة الخط العربي لتأسيس فن النقش المجرد"، ويقدم "افتراضات في مستقبل الخط بالحروف وانعكاساتها على استيفاء الخط العربي" بل هو مفكر وفيلسوف يدرس "فلسفة التضمن" و"ميتافيزيقا اللغة" تلك اسهاماته في اللغة العربية التي حرص على أن يلقى بها محاضراته في الجامعة والتي أراد بها تقديم تاريخ للاصطلاحات الفلسفية^(٦).

ويبدأ ماسينيون مشروعه بالربط بين الفلسفة واللغة معتمداً على قول الفيلسوف الفرنسي كوندياك Condillac^(٧): "الفلسفة ليست إلا استعمال اللغة بغاية الإتيان في الموضوعات"^(٨) ويتخذ من المعجم الفلسفي للجمعية الفلسفية الفرنسية مثالا يحتذى به مع أحساسه بخصوصية تميز اللغة العربية عن غيرها من اللغات الفرنسية أو الإنجليزية فنحن "نرى في اللغة العربية دائماً تخصيصات لغوية" مثل

(٤) د. مهدي علام: المجمعين، المطابع الأميرية، ١٩٦٦، ص ١٥٢-١٥٤.

(٥) انظر مجلة المجمع العلمي للعراقي؛ المجلد الثاني ١٩٥٢ ص ٣٩٤.

(٦) د. مهدي علام. المصدر السابق ص ١٥٣-١٥٤.

(٧) انظر عنه بنروبي: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا ج١ ترجمة د. عبد الرحمن بدوي - مكتبة الأنجلو المصرية ط١ القاهرة ١٩٦٤ ص ٨ - ٩.

(٨) ماسينيون: المحاضرات ص ٢.

كثيراً من اللغات إلا أنها فى اللغة العربية خاصة أدق ما تكون واللغة العربية غنية بمفرداتها مدهشة فى اصطلاحاتها^(٩) والأساس اللغوى للاصطلاحات إذا كان موجوداً فى القاموس يبدأ بالمعنى اللغوى "فاللغة خزامة الحكمة"^(١٠) ولها تميزها ولهذه الحكم ذوق دقيق غريب كما قال الصفدى فى "ديوان المتنبى"^(١١) وينبغى أن نشير إلى ماسينيون تراجع عن دعوته ومناصرته لكتابة اللغة العربية بحروف لاتينية^(١٢) وأعلن ذلك على الملأ لما رأى مضارها العديد التى منها انفصال الأجيال الجديدة عن تراثها القديم.

إن أهمية اللغة تظهر فى كل محاضرة من المحاضرات. وعلى الرغم من أنه يتناول المصطلحات بداية بذكر معناها اللغوى الاشتقاقى، ثم مصطلحاتها الفرنسية والإنجليزية وأحياناً الألمانية ويمضى منها إلى اليونانية واللاتينية^(١٣) إلا أن تركيزه فى الغالب ينصب على اللغة العربية واللغات السامية. نجد ذلك فيما يتعلق بالإلهيات الخاصة، فهو لا يغفل السريانية والعبرية والآرامية وغيرها^(١٤) ويمكن أن نشير إلى المحاضرة الحادية والثلاثين "سلوك وفضل اللغة العربية فى العالم" حيث يبين ماسينيون فضل اللغة العربية وهو يناقش آراء رينان، وإذا كان يعرض هذه الآراء بأمانة إلا أنه لا يقبل كثيراً من الأحكام التى يصدرها رينان على اللغة السامية التى تعد العربية وريثتها الوحيدة، وإذا كان رينان يرى أن هناك تضاد طبيعى بين أحكام اللغة العربية ووضع مصطلح فلسفى بها فإن ماسينيون يناقش ذلك: "رينان فى كتاب (العام للغات السامية) يقول بآراء غريبة كالقول أن اللغات الآرية، واللغة هى اللغة السامية الوحيدة الحية الآن ومن ثم فإن حكم رينان موجه إليها هى. يرفض ماسينيون أحكام رينان فيما يرى الأخير أن هناك ارتباطاً بين المعنى والألفاظ ناتج عن أن ثلاثى الحروف ثابتة تتركب عليها ألفاظ كثيرة ويزعم أن هذا نقص ولكن هذا فيما

(٩) ماسينيون: ص ١.

(١٠) ماسينيون: ص ٢.

(١١) نفس المصدر: ص ٢.

(١٢) د. إبراهيم مذكور: مع الخالدين، القاهرة ١٩٨١، ص ١٠٥، "ماسينيون المجمعى" فى

الكتاب التذكارى عن ماسينيون، جامعة القاهرة ١٩٨٤ ص ٣٦.

(١٣) ماسينيون: ص ٣.

(١٤) المصدر السابق ص ٧٠.

يرى ماسينيون "فضل" - ويوافقه على ذلك د. إبراهيم مذكور رئيس مجمع اللغة العربية^(١٥) لأنه ظاهر ولو للعوام من السامعين، بخلاف ما حصل في اللغات الآرية، ودوام الرابطة بين اللفظ والاشتقاق فضل.

وفي المحاضرة التاسعة والثلاثين "شهادة اللغة العربية بين الأمم وفضلها الخاص في تاريخ المدينة العامة" يقول: "مقصودنا بيان ما في تاريخ الفلسفة العربية من الشواهد الدالة على مزايا هذه اللغة العربية إلى سجاياها وسيلقتها وخليقتها إلى الطبع الذي انطبع بأمر رجالها على التمدن العام"^(١٦) وهو يبين تأثير اللغة العربية على العبرية في الفلسفة والكلام^(١٧) وتأثيرها على أسلوب النثر والشعر في أسبانيا وإيطاليا وجنوب فرنسا.^(١٨)

وانطلاقاً من هذا الاهتمام باللغة العربية يقدم ماسينيون مشروعاً، وهو يأخذ مباشرة في بيان المقولات العامة والأسماء الكلية الراجعة إلى الأحكام الثابتة، ولا يكتفى بما هو متفق عليه من أصول بل يتتبع للفروع التي اختلف فيها، ووجهات النظر المتعددة في المسألة الواحدة وكأنه يقوم بما قام به جان فال في كتابه "طريق الفيلسوف" وهو عرض لتاريخ الفلسفة من خلال تطور المقولات الكلية. وهذه المحاولة في التقصي عن المقولات الكلية: أصولها وفروعها أفضل طريقة لتدريب الطلاب على قاعات البحث والمراجع القديمة، أي أنها نوع من المحاضرات العملية التي من الضروري أن يتدرب عليها طالب الدراسات الإنسانية النظرية، فيعرف المصادر، ويتعمق المصطلحات ويتناقش فيها مع غيره من الطلاب، والمهمة هنا لا تقع على عاتق (الأستاذ) ماسينيون وحده بل هو يحدد الطريق فقط، وما هذا العمل إلا مقدمة عظيمة لعمل كبير ومفيد نشغل فيه معاً حتى يكمل فإذا أردنا أن نعمل للاصطلاحات قاموسها فإن ذلك سهل علينا من البداية استعمال القواميس الخاصة بمفردات اللغة.

(١٥) د. مذكور: "ماسينيون المجمع" ص ٣٥ وما بعدها.

(١٦) ماسينيون: المحاضرات ص ١٠٣.

(١٧) المصدر نفسه ص ٩٢ - ٩٣.

(١٨) المصدر نفسه ص ١٠٤.

والطريق إلى ذلك هو طريق المحاضرات التى ذكرناها، وهو النظر إلى الترتيب والنظام فى المقالات العامة وفى المعانى المختلفة. وهذا الترتيب على حروف المعجم مثلما فعل مدرسو الفلسفة فى باريس، الذين أسسوا جمعية فلسفية يقوم أحدهم فيلقى بحثاً فى اصطلاح ما مستشهداً عليه بأقوال القدماء والمحدثين، ويشير إلى طلابه بنسخة معه مجلد المعجم الفلسفى *Vocabilaire philosophie* *philososophique Societe Francaise de philosophie* - وذلك فى عام ١٩٠٢^(١٩).

وهو يحدد الخطوات العملية لعمله على النحو التالى:

(أ) ذكر المعنى الأصلى للغوى، ولا يكتفى ماسينيون بالأصل الاستثنائى العربى، بل يعرض اللفظ المستخدم فى اللغات المختلفة فرنسية، إنجليزية، ألمانية، بل حتى آرامية، سريانية. فحين يتحدث فى المحاضرة السابعة والعشرين عن الإلهيات يذكر معنى الإلهيات يذكر معنى الإله فى اللغات السامية (إله) بالعبرانى، والسريانى *Elah*، وبالأشورية *Elu*، وبالكداني *Elah* هذا فى اللغات السامية وكلها معناها واجب الوجود. ويذكر الله باللغات الآرية كما يلى: بالسنسكريتية *Deva* وباللاتينية *Dives* و *Dues*، وبال يونانية ثيوس *Theos*، وبالألمانية *Gott*، وبإنجليزية *God*، وبإيطالية *Iddis*، وبالفرنسية *Dieu*. ويذكر ماسينيون أن عند النحويين العرب مذاهب كثيرة فى اشتقاق اسم الإله، ويعطى معانيه المتعددة^(٢٠).

وحين يتحدث عن الحياة (المحاضرة الخامسة عشرة) يأتى بالكلمات الأفرنجية لكلمة الحياة وهى *Zoe* اليونانية، واللاتينية *Vite*، والفرنسية *Vie*، والإنجليزية *Life*، والألمانية *Leben*^(٢١) ويبدو ماسينيون هنا عالم فيلولوجى

(١٩) أندريه لالاند (١٩٦٧ - ١٩٦٣) فيلسوف وأستاذ فلسفة فرنسى، أسس وشارك فى الجمعية الفلسفية الفرنسية. أهم أعماله "المعجم النقدي الفنى للمصطلحات الفلسفية" درس بجامعة القاهرة. انظر عنه بنروبى ج ٢ ص ٨٠-١١٥. د. نجيب بلدى. الفلسفة واللغة، مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية المجلد ٤ لسنة ١٩٤٨ ص ١٨٠ - ١٩٢.

(٢٠) ماسينيون ص ٧٠.

(٢١) ماسينيون ص ٣٧.

يعرض بالتحليل للفظه وتطورها، ومعانيها المختلفة، بل يرجع كثير من الألفاظ في اللغات المختلفة إلى أصل واحد.

(ب) يدعم ماسينيون كل مصطلح بالأصل اليوناني. يتحدث عن المقولات العشر فيذكر أمام الجوهر Ousia وأمام الكم To Pasoo وأمام الكيف To poico، والإضافة To-Pros، والأين To pou، والمتى To pote وهكذا. وحين يتحدث عن الكليات الخمس يذكر: الجنس Genus باللاتيني وGenos باليوناني مع ذكر المصطلح الإنجليزي والفرنسي. ويذكر النوع Eidos، والفصل Diaphora، والخاصة Idion، والعرض Symbolokos^(٢٢) وهو هنا يعتمد على أرسطو - جاء ذكره ٦٦ مرة - فهو صاحب اللغة الفلسفية المحكمة، ومن يخالفه يخرج عن التقليد الفلسفي، فخطأ ابن نعمة الحمصي في ترجمته لكتب أفلاطون المنسوبة إلى أرسطو أنه لم يكن لديه شيء من الاصطلاحات الفلسفية المحكمة^(٢٣). والحقيقة أن على الباحث في الفلسفة الرجوع إلى الأصل اليوناني الذي ابتعد عنه المحدثون.

(ج) الاصطلاح اللاتيني المنقول من المترجمات العربية القديمة، فمن الأمر المعاد ذكر أهمية الفلسفة العربية كأساس لكل فلسفة العصور الوسطى والحديثة فمن الممكن دراسة نشأة المصطلح الفلسفي العربي النشأة والتطور والتغيرات التي طرأت على المصطلح العربي، هي دراسة حضارية في المقام الأول تبحث في نشأة وتطور الحضارة العربية الإسلامية وهي لازمة لتأسيس أي عمل فلسفي جاد، تتبع ذلك دراسة فلسفات العصور الوسطى دراسة مقارنة مع الفلسفة العربية فلا نكتفي فقط بالمقدمات اليونانية بل بالنتائج، ومن الجذور تعرف الثمار "والثمار هي ما حصلته الفلسفة الغربية عن العربية" ويعي ماسينيون ذلك تماماً حين يتحدث عن سيجر دي براينت Siger de Brabant^(٢٤) وهو رئيس تلاميذ ابن رشد في الغرب اللاتيني، ويتحدث عن تأثير الكلام والمتكلمين العرب من يهود ومسلمين على علم

(٢٢) ماسينيون ص ١٠.

(٢٣) ماسينيون ص ٢.

(٢٤) ماسينيون ص ٥٢.

الكلام عند النصارى شرح القديس توماس الأكويني على ابن رشد^(٢٥) وعلى الترجمات اللاتينية للمصطلحات الفلسفية الإسلامية أخذ الفلاسفة المحدثون: بيكون وديكارت وليبنز وسينوزا^(٢٦) فقد استخدموا الاصطلاحات اللاتينية المأخوذة عن العربية. بل إن المترجمين لهذه الاصطلاحات قد قلدوا مؤسسيها تقليداً أعمى^(٢٦).

(د) ويقرن ماسينيون الأصل اللغوي واليوناني بالإضافة إلى ترجمة اللاتينية بالمصطلح العربي المستحدث، فهو يتناول (الحدود) المصطلحات العربية بعد أن تم استقرارها في عهد الفارابي، ويذكر مع كل مصطلح لأرسطو المصطلحات العربية عند إخوان الصفا والغزالي وابن رشد.

كل هذه الخطوات تضعنا في إطار تاريخ الفلسفة أو تاريخ الفلسفة العربية إلا أن ماسينيون لا يكتفى بذلك بل يحاول أن يعرب مصطلحات الفلسفة الحديثة ليلائم بينها وبين مصطلحات الفلسفة العربية القديمة لهذا فهو يبحث في المعنى المعاصر للفظ مثل مصطلح النشوء والارتقاء المترجم عن Evaluation ، وينظر في هذه الترجمة ليرى مدى ملائمتها.

وأخيراً يقارن بين هذه المترادفات المختلفة، لذا نجده قد بين كيف أن اصطلاحات هيجل في المنطق تختلف عن اصطلاحات أرسطو. وأنه يوجد في الهند منطقة قبل تأسيس المنطق الصوري الأرسطي ذى المقدمتين والنتيجة^(٢٧) وهكذا. ولما كانت محاولة ماسينيون تستعين بالتاريخ فيلزم الإشارة إلى ما سبقها من محاولات في هذا السبيل.

وتتدرج المحاولات السابقة إلى: محاولات أقرب إلى النموذج والصورة التي يجتذبها ماسينيون ونعني بذلك المعجم الفلسفي الذي أعد لالاند، أو محاولات سابقة تعد مصادر، يرجع إليها، وتكون المادة الأساسية لعمله مثل: رسائل أخوان الصفا،

(٢٥) ماسينيون ص ١٠٤.

(٢٦) ماسينيون ص ٣.

(٢٧) يمكن الرجوع إلى الدراسات المختلفة عن الفلسفة الشرقية خاصة ماكتبه بول ماسون أورسيل، محمد غلاب كذلك كتب تاريخ العلم والحضارة، سارتون، ول ديوانت حيث نجد التأكيد على وجود مثل هذا النظر العقلي (المنطقي) للشعوب الشرقية.

وتعريفات الجرجاني، وكتب اصطلاحات الصوفية المختلفة. وهناك محاولات سابقة أنجزت عن طريق غيره من المستشرقين مثل هورتن وآسين بلاسيوس.

فقد وضع لالاند (١٨٦٧-١٩٦٣) المثال والنموذج للعمل الذى يطمح ماسينيون فى القيام به. الالاند من الأساتذة الفرنسيين الأجلاء، قام بالتدريس فى الجامعة المصرية. وتخرج عليه العديد من أساتذة الفلسفة المصرية الذين درس لهم مع زملائه: بريبه، ربى، أسريته، وأرجبيه وبوابيه كما يذكر د. محمد مصطفى حلمى فى تقديمه لترجمة محمود الخضيرى لمقال ديكارت عن المنهج^(٢٨) وكذا يوسف كرم فى تاريخ الفلسفة الحديثة والفكرة الأساسية التى انطلق منها لالاند فى (المعجم النقدى للفنى للفلسفة) والتى — اعتمد عليها — ماسينيون فى مشروعه هى أن الحقيقة ليست نتاجاً لمفكر واحد بل تتكون وتتحدد بالتعاون والاتفاق بين العقول المختلفة كما يظهر فى الفقرة الثالثة من المحاضرة الأربعين "طريق الحق".

ويرجع إلى تعاون لالاند مع اكسافير ليون Xavier leon قيام الجمعية الفلسفية الفرنسية بالعمل المعجمى يقول ماسينيون: "من التأليفات العامة التى نستفيد منها (فى المحاضرات) ما ظهر فى الجمعية الفلسفية الفرنسية فى ١٩٠٢ تحت عنوان Vocabulaire Technique Critique Philosophie وقد كان لالاند^(٢٩) من أهم القائمين بالعمل ويضيف: "وقصدى أن أسلك فى كل باب من أبواب القاموس هذا الطريق"^(٣٠). كانت إذن أعمال الجمعية الفرنسية وجهود لالاند نموذجاً أمام ماسينيون لمعجم نقدى فلسفى أراد تأسيسه فى اللغة العربية، لكن من خلال مصادر أخرى أعطته المادة العلمية لصياغة خطته فما هى هذه المصادر؟

هناك العديد من الجهود التى بذلت فى هذا السبيل بعضها ذكره ماسينيون وبعضها الآخر لم يذكره، ويستخدم ماسينيون هذه الجهود كأدوات فى بحثه، يستمد منها مادته العلمية التى يفرض فى بيانها أحياناً بحيث تغطي على هدفه. وماسينيون

(٢٨) د. محمد مصطفى حلمى: مقدمة تقديم ترجمة الخضيرى لكتاب ديكارت "المقال فى المنهج" ط ٢ دار الكاتب العربى بالقاهرة ص ٤٧.

(٢٩) Andrt Lalande: Vocabulaire Technique et Critique De la philosophie, Presses Universitaires De France, 13e edition, 1980.

(٣٠) ماسينيون ص ٢.

على وعى بقيمة تلك الجهود "ليس عمل الاصطلاحات التي نريدها ببدعة إنما قد سبقنا إليها كثير في الشرق وفي الغرب قد صنف القدماء والمحدثون في الكتب في مبحثنا شيئاً ليس بالقليل" (٣١) يذكر منها ماسينيون :

رسائل إخوان الصفا: التي يعتمد عليها اعتماداً أساسياً يذكرها في كل محاضراته تقريباً وهو دائماً يقرنها بأرسطو بحيث يذكر المصطلح الأرسطي ويليه إخوان الصفاً الرسائل مهمة إذن استخدمت في العصور الوسطى وتهمنا في مبحثنا، وكلها حدود كثيرة كدائرة معارف ويذكر أيضاً مفاتيح العلوم للخوارزمي وما بعد الطبيعة لابن رشد خاصة، في مبحث الجوهر وبيان أصله اللغوي الفارسي واليوناني Ousia.

والجزء الأول من إحياء علوم الدين للغزالي (باب من ألفاظ العلوم) ويشير ماسينيوس إلى ما سيستخدمه من صفحاته في الأحياء (من ٢٤ حتى ٢٩). يستخدم أيضاً العديد من كتب الغزالي مثل: التهافت، المقصد الأسنى، معيار العلم.

ويلاحظ أن ماسينيون يركز على كتب التصوف كمصدر للمادة العلمية للمعجم أكثر من غيرها "فهى من الكتب التي لا بد لنا من الرجوع إليها" (٣٢) والصوفية هم الذين أسسوا تقريباً علم الاصطلاحات. ومن كتبهم التي يشير إليها: التعرف على مذاهب أهل التصوف للكلاذى والرسالة التفسيرية (٣٣) وكشف المحجوب للهجویری (٣٤) والشطحات لروزبهان البقلى (٣٥) واصطلاحات الصوفية لابن عربى (٣٦) والتعريفات للجرجاني والنجاة لابن سينا ويستشعر القارئ أن هناك

(٣١) نفس المصدر ص ٥.

(٣٢) ماسينيون ص ٦.

(٣٣) يعتمد ماسينيون هنا على الرسالة التفسيرية وفي المواد التي كتبها بدائرة المعارف الإسلامية: خراز - الشبلى.

(٣٤) يذكره ماسينيون في مواد: خراز - الشبلى - سهل التستري - الترمذى - زهد - حلول.

(٣٥) انظر مادة الشبلى بدائرة المعارف الإسلامية، لترجمة العربية جـ ١٣ ص ١٦٥، ومادة شطح.

(٣٦) انظر دائرة المعارف الإسلامية جـ ٨ ص ١٨١ (زاهد)، جـ ١٠ ص ٤٥ حيث يعتمد على الفتوحات المكية.

بعض المصادر التى لم يذكرها ماسينيون مثل: رسالة الحدود لابن سينا وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى، وكتاب أبى البقاء الحسينى الكفوى (الكليات).

ولا يكتفى ماسينيون ببيان الكتابات العربية التى تمده بالمصادر بل بذكر جهود الغربيين من المستشرقين فى هذا السبيل، فهم وإن كانوا لم يؤسسوا قاموساً للاصطلاحات الفلسفية العربية حتى وقتنا الحاضر إلا أنه يشير إلى اثنين منهما ذكر أنهما يقومان بذلك هما: آسين بلاثيوس المستشرقين الأسبانى الذى عنى بالبحث العلمى فى تاريخ الإسلام الروحى فى أسبانيا، وقدم دراسات مهمة عن ابن عربى والغزالى وابن حزم وابن مسرة. ولا ندرى إن كان أنجز ما أشار إليه ماسينيون أم لا؟ فلم يأت فى سيرته التى قدم بها د. بدرى ترجمة لكتاب عن ابن عربى أى ذكر لمثل هذا العمل^(٣٧). والثانى هو المستشرق الألمانى هورتن Horten (١٨٧٤-١٩٤٥)، الأستاذ بجامعة بينا والذى كتب عن "النظريات الفلسفية للفقهاء المتأملين فى الإسلام" اعتماداً على مصادر أصلية ١٩١٢، و"فلسفة الإسلام فى علاقاتها بالنظريات الفلسفية بالجزء الغربى من الشرق" ١٩٢٤، والجزء الخاص بفلسفة الإسلام — الطبعة الحادية عشرة من كتاب أوبرفيج ١٩٢٧.

وما زالت المحاولات اللاحقة لعمل ماسينيون — والساعية نحو تأسيس معجم مصطلحات فلسفى — غير مرصودة، وإن كان هناك اهتمام أكاديمى منذ الخمسينات بعمل مثل هذا المعجم. ويمكن الإشارة إلى المحاولات المبكرة مثل مصطلحات علوم الفلسفة الحديثة لأمين بك واصف^(٣٨) أما المحاولات الأحدث، والتى أشرف عليها مجمع اللغة العربية فتظهر نواتها فى كراسة أصدرها المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بمصر عن (المصطلحات الفلسفية) أعدها بدوى وزكى نجيب والفندى وعفيفى، وظهرت هذه النواة بعد ذلك فى المعجم الذى أصدره المجمع بإشراف د. الطويل وهو معجم خاص بالمصطلحات والمذاهب يبغي توحيد المصطلح دون التوسع فى التفصيلات أو الشرح أو التحليلات — مثله فى ذلك مثل المعجم الذى أصدره كل من يوسف كرم ومراد

(٣٧) د. عبد الرحمن بدوى: مقدمة ترجمته لكتاب بلاثيوس: ابن عربى، الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٥.

(٣٨) أمين واصف بك، مصطلحات علوم الفلسفة الحديثة، المجمع الملكى المصرى، القاهرة د. ت.

وهيه، والذي ظهر بعد ذلك أكبر حجماً باسم مراد وهبه منفرداً فى ضعف حجمه الأول^(٣٩).

وهناك ترجمات لمعاجم وموسوعات فلسفية إنجليزية وروسية، الأولى أشرف عليها د. زكى نجيب محمود^(٤٠)، والثانية ترجمة للقاموس الفلسفى الروسى قام بنشرها سمير كرم.

يضاف إلى ذلك بعض المعاجم الخاصة بموضوع أو فيلسوف بمفرده وهى أشبه بدلاحق للكتب يخصصها أصحابها للموضوعات التى يعالجونها، مثل ذلك قاموس المصطلحات الهيجلية الذى أعده إمام عبد الفتاح فى العدد الخاص من هيجل من الفكر المعاصر القاهرية وأيضاً فى المنهج الجدلى عند هيجل^(٤١).

ثم هناك محاولات، آخرى يمكن الإشارة إليهما لاشتراكهما معاً فى عدة خصائص، الأولى محاولة جميل صليبا التى صدرت أولاً فى مجلة المجمع العلمى فى دمشق ثم اكتملت فى مجلدين تحارزت صفحاتهم ١٤٨٥ صفحة^(٤٢)، والثانية نجدها لدى الحبابى فى "المعين" وهو قاموس فلسفى حديث ظهرت بذوره فى أعمال مؤتمر مجمع اللغة العربية بالقاهرة^(٤٣)، وكلاهما يمتاز صاحبه بالباع الطويل فى العربية بالإضافة إلى ثقافته الفرنسية التى تظهر فى ثبايا العملين. وهناك أخيراً الموسوعة الفلسفية التى يضطلع بها د. بدوى والموسوعة الفلسفية العربية التى يصدرها معهد الإنماء العربى ببيروت وهى عمل ضخم فى ثلاثة مجلدات ظهر

(٣٩) قارن يوسف كرم، يوسف شلالة، مرار وهبه: المعجم الفلسفى، ط٣، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٨٠، القاهرة ١٩٨٠، راجع مقدمات وهبة لطبعات المعجم الفلسفى المختلفة.

(٤٠) Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers. أشرف على ترجمتها وراجعها وأضاف إليها شخصيات إسلامية د. زكى نجيب محمود، والأنجلو المصرية. القاهرة ١٩٦٣.

(٤١) د. إمام عبد الفتاح: دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة ١٩٨٥ ص ٣٣٧ - ٤٠٦ والمنهج الجدلى الخاتمة، دار المعارف، القاهرة.

(٤٢) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى فى جزأين، دار الكتاب اللبنانى بيروت لبنان ط ٧١١ - ١٩٧٣.

(٤٣) د. محمد عزيز الحبابى: المعين فى مصطلحات الفلسفة والعلوم الإنسانية، دار الكتاب المغربى ج١ ١٩٧٧.

المجلد الأول والثانى^(٤٤). بعد ذلك ينبغي علينا أن نتوقف أمام البنية الداخلية لعمل ماسينيون محاولين. قراء خطته الأولى من خلال العمل الذى قدم مبينين مدى اتفاقه مع المقياس الذى قدمه ماسينيوس نفسه.

١- بين المعجم والتاريخ :

إن مشروع ماسينيون الذى عرضه فى محاضراته هو محاولة فى دور التحقيق وعمل أولى وتحضير لعمل أكبر، ربما تكون أجزاء منه قد ظهرت فى كتابات ماسينيون اللاحقة بصورة أو بأخرى^(٤٥)، إلا أنه بالنسبة لنا أملا فى حاجة إلى التحقيق، فمحاولة تأسيس قاموس عربى للاصطلاحات الفلسفية الشرقية والغربية" هدف وغاية وحلم، وإن كان لم يتحقق بعد فهناك محاولات عديدة فردية وجماعية نحو صياغة مثل هذا القاموس. وبالطبع فإن القاموس العربى للاصطلاحات الفلسفية ليس هو فقط القاموس المكتوب باللغة العربية مثل "المعجم الفلسفى" الذى أصدره مجمع اللغة العربية بفضل مذكور وإشراف د. توفيق الطويل. ولا هو القاموس المترجم الذى يضاف إليه أسماء الإعلام العرب: ابن سينا، ابن رشد، ابن خلدون.. إلخ، "الموسوعة الفلسفية المختصرة" بإشراف د. زكى نجيب محمود. ولا هو المعجم الذى ينقل المصطلحات الفلسفية الغربية مع بعض آراء الفلاسفة العرب محتذياً القواميس الغربية أو متخذاً بعض المعاجم (معجم لالاند) مثلاً ونموذجاً كما نجد لدى ضلياً ومراد وهبه. بل إن هذا الهدف والحلم والغاية مازال معجم فى طور التكوين ينطلق من اللغة العربية متخذاً وجهة نظر حضارية فى كل تاريخ الفلسفة، لا يكتفى بنقل المادة الغربية وترجمتها والتعليق عليها، بل هو نحت فى اللغة والفكر لاشتقاق مصطلحات جديدة كما نجد ذلك بصورة أولية لدى الحبابى.

فالقاموس العربى هو الذى يتخذ موقفاً موحداً من كل تاريخ الفلسفة ويملك رؤيته الخاصة والمحددة لكل المصطلحات الفلسفية بل وله مصطلحاته المختلفة،

(٤٤) معن زيادة (محرر): الموسوعة الفلسفية العربية معهد الإثماء العربى جـ ١ بيروت ١٩٨٦، والمجلد الثانى بقسميه، ١٩٨٨.

(٤٥) نخص بالذكر هنا دراسته (بحث فى نشأة المصطلح الفنى فى التصوف الإسلامى) باريس ١٩٢٢.

يبدأ من الأصول القديمة العربية التي حفظت لنا التراث الفلسفي اليوناني، ويبدأ من الأصول الغربية التي ترتبط بتاريخ الفكر الغربي. أى أن لهذا القاموس هويته العربية الحضارية التي تميزه. وهذا القاموس لم يقدمه لنا ماسينيون وإن كان يسعى إلى تقديمه وتحديد أطره في هذه المحاضرات، والسؤال إلى أى مدى وصل ماسينيون في سعيه نحو هذا الهدف؟ هذا ما سيتضح من بيان حدود هذه المحاولة وصلتها بالتاريخ.

لم يقدم ماسينيون معجماً أو قاموساً بل حدد طريق تأسيس مثل هذا القاموس في محاضراته. وقد كان له فضل السبق في إرساء قواعد اللغة الفلسفية لتكون أساساً بعد ذلك لمعرفة طلابه بالمذاهب الفلسفية. وحتى تتضح الصورة أكثر نتساءل ما هي هذه المحاضرات؟ وفي أى مادة كانت؟ وما الهدف منها؟ ومن المعلومات التي لدينا نعرف أن هذه المحاضرات أقيمت بالجامعة الأهلية في العام الدراسي ١٩١٢ - ١٩١٣ وبالتحديد من ٢٥ نوفمبر ١٩١٢ حتى ٢٤ إبريل ١٩١٣. وهي عبارة عن أربعين محاضرة في الفلسفة ضمن ثمانية مقررات يدرسها طلاب الجامعة الأهلية حينذاك من بينها دائماً مقرران في الفلسفة إحداهما محاضرات ماسينيون موضوعنا الحالي، والثاني هو ما كان يقوم بتدريسه طنطاوى جوهرى عن الفلسفة العربية وعلم الأخلاق.

وقد سبق ماسينيون في التدريس بالجامعة المصرية وتلاه عدد، من الأساتذة المستشرقين والعرب أمثال: سنتيلانا (١٨٤٥-١٩٣١) ونللينو^(٤٦) والكونت دى جلاززا^(٤٧) وكذا سلطان بك محمد وطنطاوى جوهرى^(٤٨) ثم في فترة لاحقة أعضاء

(٤٦) سنتيلانا، مستشرق إيطالي درس بالجامعة الأهلية ١٩١١ "محاضرات في تاريخ المذاهب الفلسفية".

(٤٧) الكونت دى جلاززا: مستشرق أسباني، عاش بالقاهرة دروس لمدة طويلة بالجامعة الأهلية سنوات ١٩١٤ - ١٩٢٠ وبمدرسة المعلمين العليا بالقاهرة، نشر جزء من محاضراته في كتابين عن الفلسفة العامة وتاريخها ١٨ - ١٩١٩، الفلسفة العامة وتاريخها ١٩ - ١٩٢٠.

(٤٨) سلطان بك محمد: درس بمدرسة الحقوق بالقاهرة وعمل مدرساً بدار العلوم ثم انتدب للجامعة الأهلية ومن كتبه: "الفلسفة العربية" و"الأخلاق" القاهرة ١٣٢٩هـ.

البعثة المصرية بعد عودتهم مثل على أحمد العنانى، ومنصور فهمى^(٤٩). ونتوقف عندما سبق ماسينيون من المستشرقين أغنى نلنيو وسنيتلانا ونشير إلى أن حصيلة محاضراتهما بالجامعة كانت نماذج من الأعمال المهمة هى: تاريخ المذاهب الفلسفية وهى دروس فى التعاليم الفلسفية ألقاها سنيتلانا حول العلاقة بين الفلسفة اليونانية والمذاهب الإسلامية بهدف التحقق مما اكتسبته كل فرقة من اليونان وكيف أفرغته فى قوالب الإسلام. مستخدماً منهج التأثير والتأثر الأثير لدى المستشرقين مصدراً بعض الأحكام حول الفلسفة الإسلامية تحتاج إلى نقاش ومراجعة.

بينما قدم نلنيو وكان له تأثير كبير — هو تأثير .. الجامعة على أدياء ومفكرى مصر فى هذه الحقبة المزدهرة — قدم "تاريخ الفلك عند العرب" ولكل من هذين العاملين أهميتها هنا. يشير إليهما ماسينيون ويقتبس منهما فى محاضراته التى اتخذت معها ذلك المنحى التاريخى، فهى تدور حول تاريخ المذاهب (المصطلحات) الفلسفية فى الإسلام، وعنوانها تاريخ الاصطلاحات الفلسفية بالجامعة المصرية. وهو أستاذ تاريخ الفلسفة "الذى يقوم بتدريس مادة الفلسفة الحديثة" — المقصود الفلسفة العامة — كما يقول د. طه حسين الذى ألقى عليه وعلى دفته هذه المحاضرات "فقد انتدبته الجامعة المصرية أستاذاً لتاريخ الفلسفة" فألقى بالعربية فى تاريخ المصطلحات الفلسفية أربعين محاضرة^(٥٠) أى أنه أستاذ تاريخ الفلسفة وتاريخ الفلسفة الحديثة ومحاضراته فى تاريخ المذاهب الفلسفية.

هذا هو الإطار والشكل العام للمحاضرات التى كان محتواها يتأرجح بين التاريخ والمعجم، أما عن التاريخ .. فالمقصود: تاريخ الفلسفة العربية، فهو يبين "الطريق الذى أجتراه لتبيان تاريخ الفلسفة العربية"^(٥١) ويقول: "المقصود من هذه المحاضرات إنما هو إيجاد طريقة فى تاريخ المذاهب الفلسفية" "وقد اخترنا أن

(٤٩) الدكتور منصور فهمى (١٨٨٦ - ١٩٥٩) ولد بالدقهلية والتحق بمدرسة الحقوق العليا، وأرسل فى أولى بعثات الجامعة الأهلية إلى باريس للحصول على الدكتوراه فى الفلسفة وكانت عن "حالة المرأة فى الإسلام" عاد للتدريس بمدرسة المعلمين، وعين أستاذاً للفلسفة بكلية الآداب ثم عميداً لها ومديراً لدار الكتب المصرية.
(٥٠) د. طه حسين: أستاذى وصديقى ماسينيون "الكتاب للتذكارى لوفاة ماسينيون دار السلام القاهرة ١٩٦٢.

(٥١) ماسينيون؛ محاضرات ص ١.

نرجع فى تاريخ الفلسفة" ... أى أنه يؤرخ للفلسفة (العربية) من جهة والمصطلحات الفلسفية من جهة ثانية (تأسيس قاموس فلسفى عربى" يقول: "وقصدى أن أسلك فى كل باب من أبواب القاموس هذا الطريق.."، "فالمحاضرات تتأرجح بين التاريخ والمعجم كما يتضح من عبارات ماسينيون نفسه الذى يبين أن الطريق إلى تأسيس هذا المعجم هو المحاضرات التى ذكرناها". ويمكن القول ونحن على قدر كبير من الصواب أن ماسينيون يحاول من خلال الفلسفة وتاريخها أن يعطى مادة تصلح أن يقوم نفر من طلابه بتنظيمها وترتيبها على حروف المعجم فيما بعد لصياغة قاموس فلسفى أشبه بالمعجم الذى وضعته الجمعية الفلسفية الفرنسية.

٢- المادة والمنهج :

ذكرنا تأرجح ماسينيون بين التاريخ والمعجم، وتردده بين تاريخ الفلسفة العربية وقاموس المصطلحات الفلسفية، أى أننا فى الجزء السابق كنا بصدد الحديث عن الخطة التى كان يسعى ماسينيون لتحقيقها. وفى هذا الجزء سوف نتناول العمل الذى قام به بالفعل، أى نتجاوز الخطة الطموح إلى التحقيق الفعلى وإن كنا نود أن نشير إلى أن النص الذى بين أيدينا للمحاضرات لا يمثل ما قدمه ماسينيون تمثيلاً فعلياً، فقد أكمل ماسينيون الجزء الأخير للمحاضرات التى بدأها أحد تلاميذه بالجامعة المصرية، ومن هنا فإن بعض القصور قد يكون مرده إلى الطالب - كاتب المحاضرات - وليس إلى الأستاذ ومما يؤكد هذا الموقف من جانبنا أننا لم نعثر من المحاضرات إلا على صورتين لنسخة واحدة كتبها الطالب توفيق حامد المرعشلى^(٥٢) إحداهما بمكتبة المعهد العلمى الفرنسى للدراسات الشرقية بالقاهرة والثانية بمكتبة الدكتور عثمان يحيى والتى وجدنا بها كثير من الإضافات التى جعلتنا نعتمدها معاً فى هذا العرض التوثيقى.

(٥٢) درس توفيق حامد المرعشلى بالجامعة الأهلية مع طه حسين وكنا تلميذين لماسينيون، والمحاضرات التى بين أيدينا هى حصيلة كتابته لمحاضرات ماسينيون. وكان ضمن سبعة حصلوا على الدكتوراه من الجامعة الأهلية، عمل مدرساً بالخبيرية الثانوية. أول من أدخل درس التربية الوطنية بالمدارس المصرية عام ٢٥-١٩٢٦. كتب فى التاريخ والتعاونيات كتب عديدة.

لن نتناول العمل بالتعليق على المحاضرات واحدة تلو أخرى، ولن نلجأ إلى تقسيم المحاضرات إلى مجموعات بعضها خاص بمصطلحات المنطق والرياضيات أو الطبيعيات والحياة والنفس، أو الاجتماعية والإلهيات، وتصنيفها وبيان حدود العمل وإنجازاته على الوجه التالي:

تتوزع الحصيلة العلمية بين نوعين من المواد هما: المصطلحات والأعلام وكلا النوعين لا يقتصر فقط على اللغة العربية بل يمتد إلى الفرنسية، ويمكن الرجوع إلى الفهارس العديدة في نهاية المحاضرات التي وضعها ماسينيون حيث نجد الآتي: بالنسبة لأسماء المؤلفين (الأعلام) نجد فهرسين: الأوروبي صفحة ١١٣، ١١٤ والعربي صفحة ١١٥، ١١٦ ونلاحظ على هذا الفهرس الخاص بالأعلام ما يلي: الربط بين أرسطو وإخوان الصفا، الغزلي بسكال، برجسون والرازي. والفهرست الثاني للمصطلحات الفرنسية والعربية يقدم الأول تحت عنوان Table des technique en francais latin et grec Vocabulaire des terms techniques de la philosophie en arabe. في صفحات ١١٧، ١١٨، ١١٩ ثم الاصطلاحات العربية صفحات ١٢٠، ١٢٣. وكما هو واضح فإن العنوان الفرنسي لفهرس المصطلحات يشي بصلة ما بين مشروع ماسينيون وعنوان قاموس لالاند.

ويمكن تقديم الملاحظات الآتية على محاولة ماسينيون :

يتصف هذا العمل بأنه ليس قاموساً غريباً مضافاً إليه هوامش عربية، أي أنه في الأساس محاولة نحت المصطلح الفلسفي العربي أو العثور عليه من خلال مادة تاريخ الفلسفة العربية. وهو قاموس غير منفصل عن الجهود الشرقية والغربية. فكما يذكر اليونان لا يغفل عن الهند في صفحات عديدة^(٥٣) ومع ابن قزمان من الأندلس يذكر عمر الخيام من فارس، ومع هيرودوت يذكر مؤرخ الصين sse ma taien ٢٠٠ ق.م. ومن هنا ضرورة قراءة متأنية للأعلام لا تقتصر على الفهرس بل تبنى أساساً على النص ذاته والسياقات المختلفة للأعلام داخله.

(٥٣) ماسينيون: محاضرات ص ١، ص ١٠١.

ويأتى فى المقدمة أرسطو الذى يحتل المكانة الأولى. ويذكره ستا وستين مرة فى ثلاثين صفحة^(٥٤)، ذكر بعضها ماسينيون فى الفهرس وأغفل ذكر صفحات أخرى أشار فيها إلى أرسطو بالفعل، وصورة أرسطو عند ماسينيون هى صورة صاحب الاصطلاحات الفلسفية المحكمة التى لم يعلمها الحمصى فى ترجمته لكتاب أفلوطين ومن هنا نسبه لأرسطو وهو مرتبط بمصطحات العدد والرياضيات والطبيعات وما بعد الطبيعة^(٥٥). وهو يقابل هيكل الذى ذكره ماسينيون سبع مرات^(٥٦) منها أربعة يقابل فيها بينهما، وحين يتحدث عن مصطلحات المنطق يقرؤها عند أرسطو ويضيف استنتاجها فى مذهب هيكل يقول: وحدود المنطق بقيت على حالها ومؤسسها أرسطو، وهيكل هو أول من بدلها وغير فى أصول أرسطو^(٥٧) أنها جزئيات من خواطر هيكل إلا أنها تعتمد على مبادئ أرسطو. ومن هنا نجد أن لغة ماسينيون كما يظهر من الإحصاء السابق أرسطية وليست هيكلية، يونانية وليست معاصرة فهو يتبنى الأرسطية مفهوماً واصطلاحاً ولا يتساوى أرسطو عنده بهيكل على الرغم من ازدهار الهيكلية فى تلك الفترة، فالكثير من المفكرين يرفضان هذه التسمية فقد: "أتى هيكل باستنتاج جديد يعتقد بصحته، وأن أكثر علماء أوروبا يعتقدون بهذا المذهب ولا يودون أن يسموا بالهيجليين".

ويبدو أن ماسينيون قد فهم هيكل خطأ، ذلك لأنه فهمه عبر أرسطو: فالمنهج الجدلى بخطواته الثلاثة "العدم، الوجود، الصيرورة" (أسس على النظام المنطقى المعروف (الصورى) المقدمة الكبرى فالصغرى فالنتيجة" بل إن تجديد هيكل وانتقاده لمنطق أرسطو قائم على مبادئ أرسطو^(٥٨) وهو — أى هيكل — عنده من السفسطائية "مثل جرجياس الذى عاش فى القرن الخامس قبل الميلاد وهيكل الذى عاش فى القرن التاسع عشر بعد الميلاد"^(٥٩) وهو يتحدث عنه فى المحاضرة

(٥٤) يذكر ماسينيون أرسطو فى محاضراته صفحات ٢، ٤، ١٦، ١٩، ٢١، ٢٧، ٢٨، ٣٧،

٤٥، ٤٩، ٥٠، ٥٢، ٥٩، ٦٢، ٦٥، ٦٦، ٧١، ٧٣، ٧٧، ٧٩، ٨٥، ٩٤، ٩٩.

(٥٥) المصدر السابق ١٩، ٢١، ٢٧، ٢٨، ٣٧، ٧١، ٧٣، ٧٧، ٧٩.

(٥٦) نفس المصدر ص ٥، ٧، ٨، ٥٤، ٧٩، ٧٧، ٨٦.

(٥٧) نفس المصدر ص ٧.

(٥٨) نفس المصدر ص ٨.

(٥٩) المصدر، نفسه ص ٥.

السادسة والعشرين عند الحديث عن (مذهب الإجبار الروحاني في التاريخ (وما التاريخ عندهم إلا إيجاد العقل الكلي بنفسه، إلا أنه يجمع معه كل من ميكافيلي في "قوة إرادة البرنس" واسبينوزا في رسالة في اللاهوت والسياسة^(٦٠) وهو (هيجل) مع هيكل Haeckel من فلاسفة "وحدة الوجود" ويذكر معهما اسمها مغموراً تماماً في تاريخ الفلسفة هو p. Carus مدرس في شيكاغو — يرى وحدة الفلسفة لا وحدة الوجود"^(٦١).

ماسينيون إذن أرسطى يفضل المعلم الأول على هيجل صاحب المثالية المطلقة، بل يفضلها أيضاً على فيلسوف فرنسا الكبير ديكارت^(٦٢) الذي يشيد به دوماً ويعطى له الأولوية. فهو يذكر عشرين مرة. وليكارت بالطبع وضع أثر لدى ماسينيون يختلف عن غيره من الفلاسفة. فهو من الفلاسفة والرياضيين معاً مثل نصير الدين الطوسي^(٦٣) وهو الذي اخترع الهندسة التحليلية وينسب ماسينيون نظرية الذرة لمؤسسها ديكارت^(٦٤).

وديكرت هو الذي أضاف علة خامسة (العلة المنطقية) ولا يكتفى ماسينيون بالإشارة إليه في مسائل الرياضية والهندسة بل يذكره أيضاً في مسائل الحياة: فهو من "الآليين" الذين "يعتقدون أن المادة لها حركة دائية وأن الحياة حركة المادة". ومن الغريب هنا أن يقرنه بمواطنه وخصمه جاسندي^(٦٥). وهو مع أفلاطون من الواقعيين القائلين بأن الإسم له وجود خاص خارج عن الشيء^(٦٦). ويذكره أيضاً دون أن ينسب إليه مذهباً أو يعرض رأيه في قضية، بل إنه يتناول أيضاً — حتى لو لم يكن من المهتمين بالموضوع الذي يعرض له كما جاء في قوله: "أما في

(٦٠) نفس المصدر ص ٦٩. وانظر ترجمة حسن حنفي لرسالة اسبينوزا في اللاهوت والسياسة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

(٦١) ماسينيون محاضرات ص ٧٧.

(٦٢) انظر صفحات ٢، ١٨، ٢٣، ٢٨، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٨، ٥٣، ٦٩، ٧٤، ٧٩، ٨٧، ٩٨، ص ٢٩، ٥٤، ١٠٥ حيث يذكره مرتين.

(٦٣) ماسينيون ص ١٨.

(٦٤) المصدر نفسه ص ٢٩.

(٦٥) المصدر نفسه ص ٣٧، ٣٨.

(٦٦) المصدر السابق . ص ٥٣.

الغرب فإنه غير موجود العقل المنفعل" (٦٧) وهو مثل النظام الذي يرى أن الإنسان هو الروح وهذا عين مذهب ديكارت. ومن الغريب أنه يعود في المحاضرة السادسة والعشرين عن التاريخ ليجعل من ديكارت فيلسوف الإجبارى المادى مع مونتيسكيو وكومت وتارد وكروتش وماركس مؤسس فلسفة مذهب الاشتراكيين (٦٨).

وديكارت الذى جعله ماسينيون من فلاسفة الإجبار المادى هو "واضع برهان الكمال" (٦٩) وهو القائل بالوضوح والتميز والبدهى كيقين للعقل وهو الذى رتب العلوم على شكل الشجرة (تصنيف ديكارت للعلوم وحين يتحدث عن الفلسفة والمصطلح الدارج يجعل من ديكارت (الفرنساوى) رئيس مذهب جديد فقد نقل مفكراته Meditation (التأملات) وهى أصلاً باللاتينية إلى الفرنسية (٧٠). ويقارن ماسينيون تلاميذ ديكارت بتلاميذ الأشعرى فى توسعهم فى مذهب الذرة (٧١).

وبينما يهتم ماسينيون بأن يؤكد أن ديكارت هو مخترع الهندسة التحليلية وبأنه مؤسس مذهب الذرة الذى نجده لدى ديمقريطس وأبيقور ولوكريس وهى مسألة فى حاجة إلى نظر، فإننا لا نجد نفس الاهتمام لديه فى أن يعطى الأولوية والسبق لابن خلدون فى تأسيس علم العمران أو الاجتماع أو فلسفة التاريخ الذى يرجع إليه الفضل الأول فى طرح موضوعاتها وبيان مسائلها.

على الرغم من أنه يذكر ابن خلدون ثمان مرات، وهو عنده يقدم نوعاً من التاريخ العملى (٧٢) ويشير إليه عند الحديث عن اللغة فأهمية ابن خلدون لغوية (ص ٨٥، ٨٨). وتصنيفه للعلوم أساس الفنون السبعة فى أوروبا (٧٣) ويضع ابن خلدون بين الاعتقاديين مع كل من "ابن تيمية وابن القيم الجوزية والإيجى والتفتازانى وابن خلدون" (٧٤). على الرغم من أنه يشير إلى طلاب بالرجوع إلى المقدمة إلا أننا لا

(٦٧) المصدر السابق ص ٦٩.

(٦٨) نفس المصدر ص ٧٤.

(٦٩) نفس المصدر ص ٧٩.

(٧٠) ماسينيون ص ١٠٥.

(٧١) المصدر السابق ص ٦٨.

(٧٢) نفس المصدر ص ٨٥ - ٨٨.

(٧٣) نفس المصدر ص ٨٦.

(٧٤) نفس المصدر ص ٩٣.

نجد أية إشارة إلى تأسيس ابن خلدون لعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ، ولا بيان لأسبقيته فيهما، تلك المسألة التي تنبئ إليها كثيراً من الغربيين. ولذا فإننا نلاحظ أن هذا الموقف من الفيلسوف العربي ابن خلدون الذي يتخذه ماسينيون (أستاذ علم الاجتماع الإسلامي بالكوليج دي فرانس — فيما بعد —) يختلف عن موقفه من ديكارت الفيلسوف الفرنسي الذي يجعله مؤسس للذرة وصاحب علة خامسة.

ولا يقتصر اهتمام ماسينيون بديكارت فقط من الفلاسفة الفرنسيين، بل يقدم لنا ما يقرب من ثلاثين فيلسوفاً فرنسياً هم: رينان ويذكره (١٤ مرة). ويذكر برجسون "صاحب الكتب المشهورة في علم النفس وغيره من علوم الفلسفة" (٧٥) الذي جدد مذاهب الحيويين ببرايمين جديدة في زماننا ويذكره ١٢ مرة، فقد دقق في بلورية العين (٧٦) وهو يقول مثل ابن عربي بالخلق كل وقت (٧٧) ويذكر أيضاً كومت Comte ثمان مرات وكذلك روسو الذي يذكره ستة مرات. ويتناول في مجالات بعيدة تماماً عن المواضيع التي يوضع فيه عادة، فهو يتحدث عنه في حديثه عن الطبيعة والوجود ويذكره بعد أرسطو مباشرة "روسو الفرنسي لا يستعمل الطبيعة بمعنى الحالة الأولى الصالحة من كل شيء مثل الإنسان الأول قبل التمدن والطفل قبل التعليم، ولكن بعد المخالطة بخرج من الطبيعة ويندرج تحت الفساد" (٧٨). وهذا الرأي أياً كانت مناقشتنا له إلا أنه أقرب إلى فلسفة التاريخ والسياسة منه إلى مباحث الميتافيزيقيا والأنطولوجيا وهو السياق الذي يستخدمه فيه ماسينيون. فروسو يتحدث عن تصور ما للطبيعة الإنسانية لكنه لا يبحث في الطبيعة، فهو حديث عن العقد الاجتماعي الذي يفسره ماسينيون في المحاضرة الرابعة والعشرين بأنه: "حياة الاجتماع نتيجة جهد العقول وأن الترقى الاجتماعي باجتهاد العلماء، (وتلك هي) نظرية الرابطة الاجتماعية عند روسو" (٧٩) وماسينيون يصحح هذا الفهم Contect social ويجعله سبباً للحركة الفوضوية عند كربوتكين وباكونين (٨٠).

(٧٥) نفس المصدر ص ٤٥.

(٧٦) نفس المصدر ص ٤٦.

(٧٧) نفس المصدر ص ٧٢، ٥.

(٧٨) المصدر السابق ص ٢٧.

(٧٩) نفس المصدر ص ٦١.

(٨٠) نفس المصدر ص ٦٥.

ويذكر لا مارك ثلاث مرات ومثلها يذكر باستير وميخلسون وكوندياك ولوبون ويذكر مرتين كل من دور كايم وبوانكاريه وتارد، ثم يذكر كلا من جاستدى ودوهيم، وكلودبرنار وتين وفولتير وجويو وبوتروا مرة واحدة بالإضافة إلى ذكر العديد من العلماء الفرنسيين أيضاً حتى لو لم يكن لهم ذلك الوزن العلمي، فمع دارون ولا مارك وسبنسر (أصحاب نظرية التطور من الإنجليز والفرنسيين يذكر فاير Faure والأخير من علماء الحشرات يعيش الآن كفلاح في جنوب فرنسا وله تجارب مهمة وتدقيق في غريزة الحيوان من فصيلة الزنابير^(٨١)).

ويلاحظ أيضاً كثرة الاستشهاد بأعلام الصوفية وأصحاب الفلسفات الغامضة، فبالإضافة إلى استخدام المادة الصوفية والتركيز عليها نجد ذكر عدد كبير من المتصوفة والغنوصيين وأصحاب الفلسفات السرية أو الباطنية يذكر أخوان الصفا في معظم صفحات النص (٣١ مرة) فهو يرجع إلى كتبهم (صفحات ٤، ٥، ١٨، ٢٣)، ويربط بينهم وبين أرسطو صفحات (١٠٤، ١١، ١٢، ١٥، ٣٧، ٩٤)، فهم أساس الرياضيات والموسيقى (ص ٢٣-٢٤) ولهم تعريفهم للطبيعة في الجزء الثالث من الرسائل، وللهيولي والصورة (ص ٢٧-٢٨) والحركة (ص ٣٠) والنفس (ص ٢٣) والغريزة (ص ٤٦-٤٧) والعقل (ص ٥٠) ويورد ترتيبهم للعلوم (ص ٨٦) وتقبلهم الثنائية الطبيعة (ص ٩٤) ويقصد بها ثنائية تفسير الوجود عند أرسطو وهي المبادئ الأولى كالهولي والصورة.

ويذكر الغزالي ٣٦ مرة في معظم صفحات المحاضرات من الصفحة الأولى للأخيرة، يستشهد بمعظم كتبه بدأ من الأحياء وما فيه من ألفاظ تدل على معانى العلوم وتفيدنا في بيان المصطلحات حتى "كتاب المتقذ من الضلال" الذي يعده ماسينيون "تاريخ أحوال النفس ويذكره في حديثه عن فلسفة التاريخ"^(٨٢).

ولا يغفل عن ابي عربي - الذي يكتبه أحياناً ابن العربي - ويعتمد على مصطلحاته الصوفية (صفحات ٦، ٨، ٧٥) ويقارنه ببرجسون (٢٤، ٣٩، ٧٣) وهو عنده يقول بآراء الفلاسفة (ص ٣٤) أى أنه من متفلسفة الصوفية يجمع بين

(٨١) نفس المصدر ٤٧.

(٨٢) المصدر السابق صفحات ١، ١١، ١٢، ١٣، ٢٧، ٥٠، ٥٢، ٥٣، ٥٥، ٥٧، ٦٢، ٧٣،

٧٤، ٧٥، ٨٠، ٨٦، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٦، ١٠٥، ١١٠.

العقل والروح (ص ٥٢) ويتخذ منه ماسينيون مصدراً لمعرفة سهل بن عبد الله التستري الذي ذكر في الجزء الأول من الفتوحات المكية (ص ٥٠) وهو - أي ابن عربي باحث محقق يرجع البحث المنسوب إلى الغزالي في "المضنون الصغير" إلى أبي علي المسفر السبتي (ص ٥٣، ٩٣) يقول بوحدة الوجود والفناء المطلق (ص ٥٨، ٧٦، ١٠٥) ومن نتائج مذهبه "أن المعدوم شيء لأن المعدوم عين الموجود" (ص ٧٧) ومن تلاميذ: الصدر الرومي وعفيف الدين التلمساني (ص ٧٧) رد ابن تيمية عليه (ص ٧٦، ٧٧) وتحدث ماسينيون عن نظريته في وحدة الأزمان دون أن يسميها (ص ٨٠ - ٩٦) ويحدد موقعه في تاريخ الفلسفة العربية (ص ٣).

ويتحدث ماسينيون عن القشيري ورسالته (ص ٦، ٥٧٦، ٢) وعن كتاب روزبهان والكلاباذي والعروسي والهجويري^(٨٣). وابن برجان السلمي (ص ٦٢، ٩٣) وأبي سعيد بن أبي الخير (ص ٥٧) والحسن البصري، وابن مسرة، والمحاسبي (ص ٩٢) وعبد القادر الجيلاني (ص ٩٣، ٩٦) وابن سبعين الذي يذكره خمس مرات صفحات (٤٩، ٧٧، ٩٣). وابن سالم والسالمية الذي كتب عنهما في دائرة المعارف الإسلامية^(٨٤) يذكرهما صفحات (٥٠، ٧٦، ٩٢) وأبي طالب المكي الذي يؤكد على أهمية كتابه^(٨٥) وابن عطاء الله (ص ٥٢). ويذكر كل من النابلسي ثلاثة مرات (ص ٧٨، ٨٠، ٩٣) وكذلك الجنيد (٨، ٥٧، ٧٦) والكرخي مرتين (١٨، ٧٨) وابن القارض (٥٧، ٥٨) ثم الحريري والحريرية والرفاعي (ص ٧٨) والكاشاني (ص ٦) وابن حمزة البغدادي (ص ٥٦).

ولا يغفل عن اهتمامه الأساسي بالحلاج الذي يذكره عشر مرات^(٨٦) كما يذكر أيضاً الحلاجية. فقد فرق الحلاج بين الإرادة (المشيئة) والأمر بالمعروف، الأمر غير مخلوق أم الإرادة مخلوقة (ص ٥٠). والحلاج شهيد المحبة وقتيل الاشتياق يعرض مذهبه في الحب بعد الحديث عن ستاندال في كتابه الحب

(٨٣) المصدر السابق ٦، ٥٧، ٦٢.

(٨٤) ماسينيون: دائرة المعارف الإسلامية ج ١١ ص ٦٩، ٧٢.

(٨٥) الموضوع السابق ص ٧١، ج ١ ص ٤٥٢.

(٨٦) اخلص ماسينيون للحلاج، ورأى فيه صورة نفسه وكتب عنه دراسات عديدة أهمها رسالته للدكتوراه عن الألام الحلاج ١٩٢٢.

De l'amour وعند أفلاطون فى المأدبة (النادى) وبعد أن يتحدث عن كتب ابن داود الأصفهاني ويستشهد بأشعار ابن الرومى وابن الفارض، وبعد أن يذكر المذاهب القديمة فى الحب ويعطيها أسماء غريبة مثل: مذهب طالع النجوم (تسديس أو تربيع) ليظليموس، و(الطبائع) لجالينوس والمغنطيس المذكور فى النادى (المأدبة) لأفلاطون يذكر الحب العذرى ويتوسع فى المحبة الصوفية متناولاً مذهب الحلمانين وهم قوم عباد للجمال ينظرون للوجوه الجميلة ويسجدون لكل صورة حسنة (ص ٥٦) نقف طويلاً مع مذهب الحلاج. والمحبة عنده ذات الإلهية ومحبة العبد للرب أفضل من الإيمان. ويذكر كثيراً من أشعار الحلاج فى الحب والحلول مثل قوله :

للناس حج ولى حج على سكنى تهدى الأضاحى وأهدى محبتى ودمى
وقوله :

لبيك لبيك يا سرى ونجواى لبيك لبيك يا قصى ومعناى
أدعوك بل أنت تدعونى إليك فهل ناديت إياك أم ناديت إياى

وهو يبين مذهبه فى أن (الأمر عين الجمع) (ص ٥٨) ويظهر ذلك من قولته المشهورة أنا الحق (ص ٧٨) وهو القائل لكل حق حقيقة ولكل خلق طريقة ولكل عهد وثيقة (ص ٨٠) ويحدد ماسينيون له مكانته فى تاريخ الفلسفة العربية (ص ٩٢) ويقارن قياساته فى الطواسين فى التنزيه باب (١١) والحلول مع قياسات Ramon lull المتوفى سنة ١٣١٥ (٨٧).

٣- بين الحقيقة الفلسفية الواحدة والفلسفات القومية المتعددة :

ومن بين التباينات العديدة بين ما أقترحه ماسينيون فى مشروعه وما قدمه بالفعل تأرجحه بين الميتافيزيقا والتجريب أو الوحدانية والتعددية الذى ظهر فى التناقض بين القول بحقيقة فلسفية واحدة خالدة وبين القول بفلسفات قومية ودينية متعددة. لقد احتذى ماسينيون فكرة لالاند القائلة بأن الحقيقة نتاج العقول، وليست وفقاً على جهد فرد واحد، وبين ذلك فى خطته بأن مشروعه (القاموس) جماعى

(٨٧) ماسينيون: محاضرات ٥٨، ٧٨، ٨٠، ٩٢.

يصل إليه طلابه بالتعاون وأطلق على ذلك اسم طريق الحق كما يظهر من قوله: "إرادتنا مائلة إلى حال التأليف والصلح الحقيقي والاتفاق الجوهرى بين الأمم والأشخاص، أملنا أن نصير معاً من الاختلاف إلى الاتحاد الصحيح وطلب الحقائق مع نظام" يتضح ذلك من العبارة التي ختم بها محاضراته والتي تذكرنا بمذهب الحلاج وابن عربي في وحدة الأديان وهي قوله: "جمعنا الله تعالى إلى الأبد في تحقيقه وتصديقه واشتياقه سبحانه وتعالى" (٨٨).

وعلى الرغم من هذا الإيمان بالحقيقة الواحدة فالفلسفة كما تظهر في النص الذى بين أيدينا تبدو مرتبطة بالأديان المختلفة أى دينية، وكذلك البلدان المختلفة أى قومية إن لم تكن عنصرية. فديكارت فيلسوف "فرنساوى" (ص ٢٧) وهو ينسب إلى العرب (ص ١٨، ٥٣) وكوندياك الفرنسى (ص ٢) ولا يقتصر ذلك على الفلاسفة الفرنسيين فقط فترجعه إلى نوع من الحماسة العاطفية بل يفعل ذلك مع غالبية من يذكرهم من أعلام.

يذكر بوخنر الألماني (ص ٣٨) وفندت Wundt الألماني (ص ٨٧) وليبنتر الألماني (ص ٩٨) والعالم الألماني المستشرق ديتريتشى (ص ٥)، وهيجل أحد الفلاسفة الألمان (٧) وهيجل الألماني (٨٦) وفلوجل الألماني (ص ٦) وتظهر الغمزات العنصرية حين يذكر سبرنجر Sprenger الألماني، عاش في الهند وخدم إنجلترا (ص ٦) وهورتن الألماني (ص ٦) و ايسلر Eisler الألماني (ص ٧) والفيلسوف الألماني شوبنهاور (ص ١١) وجورج كانتور، وهو فيلسوف ألماني (ص ٢٠) وحقق الألماني Wairstress (ص ٢٤).

كما يذكر أشهر المؤرخين الصينيين (١٢٠) ومحمد بن أحمد أفندى الأسكندارنى ١٢١، والعلامة الأسباني Ribera (ص ٨٩) واسين بلاثيوس وهو أسباني (ص ٦) بالإضافة إلى اسبينوزا الهولاندى الذى يذكره صفحات (٢٧، ٩٨) ودى فريس الهولاندى. (ص ٤٥) وفى مجال العلوم يذكر نظرية Sorenzl الهولاندى لونهوك (ص ٤٢). ويذكر بيكون انجليزى" (ص ٨٦، ٩٧) الإنجليزى

فور من دالب والفيلسوف الإنجليزى والاس Wallace (ص ٣٥) P. Carus مدرس فى شيكاغو، ودانتى "الطليانى" (ص ١) ابن قزمان القرطبى والكلاباذى من كلاباذ (ص ٦) بلدة فى خراسان، وروزيهان البقلى وهو شيرازى (ص ٦) ابن مسرة القرطبى (ص ٩٢) وكذلك يتناول مذهب ديمقراطيس وأبيقورولو كريتس عند اليونان (ص ٣١) وفيثاغوريس أحد فلاسفة اليونان (ص ١١) وهو لا يكتفى بذكر الأشخاص فقط ونسبتها إلى قوميتها بل يتناول كذلك البلدان والأعمال المرتبطة بقوميته الخاصة. مثل: السنغال الفرنساوى (ص ٨٩)، و"دائرة المعارف الفرنسية" (ص ٨٦).

ولا يكتفى بربط الأعلام والأعمال بالقومية فقط، بل كذلك ينسبها إلى دينها: فأسبينوزا يهودى هولاندى (ص ٤٧) وبوثيوس رجل مسيحى (ص ١١) وابن جبيزول من أسبانيا، وهو يهودى (ص ٧٥) ويتحدث عن موسى بن ميمون فى اليهودية^(٨٩) وأبيلارد فى النصرانية وابن سينا وابن رشد فى الإسلام (ص ٧٨) ويذكر الفرس الشيعة (ص ٨٨) ويحيى بن عدى فى النصرانية، وابن الحسين يهوذا اهللوى فى اليهودية، والأشاعرة فى الإسلام (ص ٧٨) والشيخان النحويان اليهوديان Jahuda Chayngy وأبو الوليد بن جناح (ص ٨٣) بل إنه يضع بين المتكلمين (علماء الكلام) سعيدا الفيومى اليهودى (ص ٥٢) بين الحكماء قسطا بن لوقا نصرانى، ويحيى بن عدى نصرانى، وعيسى بن زراعة نصرانى، وأبو أيوب جبيرول يهودى، وموسى بن ميمون يهودى وأبو الحسين يهودى، وشبلى شميل نصرانى (ص ٥).

وبعد هذا الوصف التحليلى لمضمون نص ماسينيون، علينا أن نتوقف قليلا إذا كنا نريد تطوير محاولته من أجل بناء (تحديد بنيه القاموس الفلسفى، وذلك من أجل بيان بعض الملاحظات حول إيجابيات العمل، وأهم إنجازاته، وكذلك ما يندرج فى السلبات، وما يجب تحاوزه، حتى يتضح فى أى اتجاه يكون التطور وإلى أى الجوانب ينبغى أن يقدم النقد :

ثالثاً - النقد والتطوير (السلبيات والإيجابيات) :

إن الوصف التحليلي لنص محاضرات ماسينيون لن يكتفى بعرض المشروع القاموسي، بل من الممكن، وهذا ما يطمح إليه أن يعيد بناء المشروع، هذا القسم - من الدراسة - هو نوع من إعادة البناء، أى إعطاء تصور كامل لسلبيات وإيجابيات المشروع - وفي إظهار الأولى والتأكيد على الثانية يمكن دفع المحاولة للإمام .. ولسنا نريد طرح أمنيات ومطالب إلى المؤلف والمؤلف فكلاهما تحدد مكانه في تاريخ الفكرى، أى أنهما أصبحاً مشروعاً مكتملاً ومن هنا دورنا نحن، ولا نريد بالطبع التهميش على العمل أو الاجتهاد فى شرح المتن أو كتابة حاشية على الشرح أو التعليق على الحاشية والشرح. بل نهذف إلى إعطاء قراءة جديدة لها رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفى العربى من أجل تطوير محاولة ماسينيون. ويتم ذلك بانتقاء بعض المواقف وإبراز ما إذا كانت إيجابية أم سلبية.

١- الإيجابيات :

(أ) ١- الاهتمام بقضايا معاصرة: ويظهر ذلك فى إحساس ماسينيون بالواقع والتاريخ، أى أنه يمتلك كلا المحورين الأفقى والرأسى. فألم يتطور الفكر العربى الإسلامى من جهة، وهو على وعى بعمق الواقع الاجتماعى والسياسى العربى المعاصر له من جهة ثانية. لذا نجده يتناول العديد من القضايا المهمة التى تحفل بها حياتنا الفكرية، وإن كان يمر عليها مر الكرام خشية التوقف والتحليل وتقديم الحلول، يظهر ذلك فى العديد من المسائل التى أثارها: فهو يذكر مراكز المدنية الإسلامية فى العالم ودورها - وهى أشبه بالمراكز الثقافية للدول الآن - ويبين مدى انتشارها فى آسيا وأفريقية وأوروبا وأمريكا^(٩٠) وهو ثانياً يشير إلى المحلات والدوريات الثقافية والفكرية فى هامش جانبى صفحة (٩٧) يحيل القارئ إلى المؤيد أغسطس ١٩١١، وحين يتحدث عن المستشرق الألمانى هورتن، يشير إلى مقالة ترجمت له فى المؤيد منذ ثلاثة سنوات (ص ٦)، كما يشير إلى مجلة العالم الإسلام المجلد السابع (ص ٩٧) وحين يتحدث عن هيجل ومؤلفاته يرجع إلى مجلة Revue des deux mondes وكما يشير إلى دائرة المعارف الإنجليزية

والفرنسية. وينطلق منها لي طرح قضية مهمة ملحة إلا أنه يتخذ منها مواقف متناقضة. وهى قضية اللغة العربية نكتفى هنا بإبراز مواقفه: الأول يتعلق بتفرقة رينان بين اللغات السامية والآرية، أو بين العقلية السامية والآرية، وقد بينا رأى ماسينيون فى أنه لا يوافق على بعض أحكام رينان. وإن كان عرضه لذلك تم بشكل غامض غير محدد، إلا أن وجهة نظره تظهر أوضح فى الفصل الذى كتبه فى كتابه مع "جب" "مصير الإسلام" حيث يقول: "إن ربط الحوادث المتتالية لتكون سلسلة يظهر فيها التطور وهو المنهج الذى ألفناه أكثر من سواه هو (المنهج) الذى يندر وجوده بين المسلمين ... فلا جرم كان منهج المسلمين فى التاريخ ينزع غالباً إلى التجزئة لا إلى ربط الحوادث لتكون سلسلة متصلة الحلقات^(٩١)."

والمثال الثانى الذى يبين قدرة ماسينيون على أبرز المشاكل الدقيقة فى الفكر العربى المعاصر له يتمثل فى موقفه من مشكلة "اللغة العربية" العامية والفصحى، التى شغلت المفكرين والكتاب والأدباء العرب أمثال: عبد العزيز فهمى، ولطفى السيد، وجميل صدقى الزهاوى وسلامه موسى وغيرهم، ويتوقف ماسينيون طويلاً أمام هذه القضية بحكم دراسته، ويحولها إلى قضية فلسفية، يخصص لها المحاضرة السادسة والثلاثين بعنوان (الفلسفة والمصطلح الدارج). ويعرض لوجهة نظر جميل صدقى الزهاوى الذى يرى أن المستقبل للدارج (العامية) وذلك نتيجة من قوانين نشوء اللغات وتطورها، وأدلة ذلك عنده أن الدارج أوفق للتحليل من الفصحى وأن الدارج هو مرآة الواقع الفكرى والوجدانى - وبعد أن يبين الأسانيد التاريخية لرأى الزهاوى، وهو رأى أعتقد هو نفسه لفترة يرجع ثانية فى فقرة مهمة عن ضرورة اللغة العربية تحت عنوان "أنجال الشعبوية وعمومية اللغة العربية"، يتوقف عند هذا الرأى ويفنده برفق، فالعربية الفصيحة عامل توحيد تصل عن طريقها الأمة إلى عموميتها "فإذا تغلب الدارج على الفصحى تفقد الأمة عموميتها"^(٩٢).

(ب) الإشارة إلى المفكرين المعاصرين: إن وجود ماسينيون بمصر ودراسته السابقة بالأزهر، وانفتاحه على العرب مصريين وعراقيين وشوام ومغاربة عن طريق رحلاته وصدقاته، كل ذلك جعله على صلة بالحياة الفكرية والثقافية فى

(٩١) ماسينيون، جب: مصير الإسلام. محمد عبد الهادى أبو ريدة القاهرة ١٩٣٤ ص ٥.

(٩٢) ماسينيون: محاضرات ص ٩٨.

مصر داخل وخارج الجامعة وعلى بينه بنتاج الكتاب والمفكرين، يقرأ لهم، ويستشهد بأرائهم ويشير إلى أفكارهم، لا يقتصر ذلك على المصريين فقط بل غيرهم من العرب والمستشرقين فبالإضافة إلى إشارته إلى كتابات سنتبلانا ونلينو يذكر جميل صدقي الزهاوي كما يذكر توفيق صدقي^(٩٣)، ويتوسع في شرح نظريتهما ويعرض لشبلي شميل (صفحات ٤٣، ٤٤، ٩٤) ويشيد بعمله ويرى عمله شرح على بخنر نموذجاً للرسائل التي يجب أن ينقل على غرارها إلى اللغة العربية (ص ١٠٠) كذلك يعرض لفارس الشدياق - (ص ١٠٢) ومحمود شكرى الألوسي^(٩٤) حين يتحدث عن معنى التاريخ (ص ٦٦) ومحمد إقبال (ص ١٠٥) ويشير إلى كتاب الشيخ محمد شريف في علم النفس (ص ٤٦).

كما يشير إلى كثير من الغربيين المعاصر له مثل p. Carus مدرس الفلسفة في شكيافغو. إلا أن ما يجب أن نتوقف عنده هو إشارته إلى عدد من الإعلام الذين قدموا إسهامات عديدة ومن الممكن إعادة كشف أعمالهم وبيان جهودهم مثل "توفيق صدقي" الذي يكتب عنه في المحاضرات مضيفاً إلى ما كتبه الناسخ بخط يده ما يلي في "حديثه عن النشوء والارتقاء": "وصف مشكلات المبحث ومناقشة الأكثرين شبلي شميل وتوفيق صدقي في زماننا هذا" مذهب توفيق صدقي في الأعضاء الأثرية هو القائل بإبقاء النوع تغير صفاتها^(٩٥) بالإضافة إلى ذلك يذكر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا (ص ٩٣) والكواكبي (ص ١٠٣).

(ج) الاجتهاد في الترجمة، وتقديم ترجمات خاصة به :

ففي موضوع "الحياة" ومصطلحاتها، المحاضرات من ١٥ حتى ١٨ نجده يقدم ترجمة صوتية لمصطلحات المذاهب الحيوية ينهج فيها نهج القدماء في نقلهم

(٩٣) د. توفيق صدقي عمل فترة مع رشيد رضا، وكتب في المنار حول تفسير الكتب المقدسة التاريخ الديني والحديث (السنة النبوية) محاولاً تفسير هذا التاريخ تفسيراً اجتماعياً مما أوجد خلافاً بينه وبين رشيد رضا.

(٩٤) تتلمذ ماسينيون على الألوسي الذي أفاده كثيراً إبان فترة وجوده بالعراق. انظر مقدمة تحقيق عدنان الدوري لكتاب الألوسي (إتحاف الأمجاد في ما يصح به الاستشهاد) ص ١٧، ١٨، ٢١، ٢٥، ٢٨ مطبعة الإرشاد بغداد ١٩٨٢.

(٩٥) ماسينيون محاضرات ، ص ٤٤.

للفلسفة اليونانية والأفغانى فى "الرد على الدهريين" فيتحدث عن: الميكانيسيم أى الأليون، والأروجانزيم أى العضويون، والفيتاليم أى الحيويون، وأحياناً لا ينقل النطق الأعجمى إلى حروف عربية، بل يجتهد فى أن يصل إلى ألفاظ عربية للمعانى الدقيقة النفسية والشعورية فى المحاضرة التاسعة عشرة فى "معنى النفس" الإحساس، الفكر الإرادة يعطى قائمة بترجمة حوالى ستة عشر مصطلحاً فى معنى الإحساس فاللفظة Sensation يشتق منها جملة كلمات لكل منها معنى خاص بها نضع لها اصطلاحات عربية على قدر الإمكان مثل: حى، حساس، إحساسية، ثم يذكر من الاصطلاحات الخالصة بذلك فى علم النفس ما يأتى: انفعالات، عواطف. (نزعات) أهواء أوميول شعور، لا شعور، انتباه، هذيان، أنانية، ألفة، انشراح، ألم وغيرها (ص ٤٧، ٤٨).

(د) الوعى بتاريخ الفلسفة — يونانية ووسيطه وحديثة ومعاصرة: والذى يتضح فى تحديد خطوات منهجه السابق واستشهاده بالفلاسفة القدامى والمحدثين حسب الأهمية التاريخية والوظيفية لكل منهم. ويظهر ذلك أيضاً فى نزعة التأثير والتأثر التى تطنى على نص المحاضرات. فهو يتعمق تأثير الفلسفة الإسلامية على اليهود والنصارى خاصة تأثير ابن رشد على الأكوينى وسيجر دى برانت من جهة، وأثر المسلمين على التصوف اليهودى من جهة ثانية. ويظهر وعى ماسينيون بتاريخ الفلسفة فى عدة نقاط، منها: بيان التفصيلات الدقيقة داخل مذاهب الفلسفة المختلفة مثل قوله: توسع مذهب الذرة المقتبس من ديمقريطس بين أصحاب الأشعرى كمثال توسعه بين أصحاب ديكرت، وكما تفرع ديكرت إلى مالبرانث واسبينوزا تفرع الأشعرى إلى الباقلانى وابن عربى^(٩٦).

كذلك يمتلك ما سينيون قدرة فائقة على الربط بين المذاهب المختلفة، فنظرية برجسون فى الزمان هى رجوع إلى نظرية محمد بن زكريا الرازى، والكشف (الحدس وإلهام) عند الغزالي مثل الكشف عند بسكال^(٩٧). ويبين انتقادات زينون للكثرة والحركة، ويوضح كيف تجاوز النظام ذلك إلى القول بالطرفة^(٩٨).

(٩٦) المصدر السابق ص ١٠٥.

(٩٧) الموضوع السابق، ويبدو أن زكى مبارك اعتمد فى رسالته للدكتوراه عن الغزالي على

(هـ) تنوع المصادر المستخدمة: يرجع ماسينيون إلى المراجع الأساسية التى يحتاجها بحثه سواء كانت غربية أم عربية، ويشير إليها وينقل عنها، ويذكرها. ومن هذه المصادر والمراجع: كتب أرسطو فى المنطق كلها، وكتب أفلاطون: المأدبة، الجمهورية والقوانين، ورسائل إخوان الصفا، ومقابسات أبى حيان التوحيدي وكتب الغزالي: الإحياء، المنقذ من الضلال، ومعيان العلم. وفتوحات ابن عربى المكية بالإضافة للكتب العلمية لداروين أصل الأنواع، وللامارك وشبلى وشميل وكتب الرياضيات عند فيثاغورس والبتانى والطوسى وثابت بن قرة وأقليدس وغيرها.

وتوجد بالإضافة إلى الكتب الفلسفية والمنطقية والعلمية مصادر أخرى يشير إليها ويعتمد عليها توسع من الفهم الضيق لمعنى الفلسفة، فهو يشير إلى آيات القرآن، وكذلك الأنجيل، ويرجع إلى ترجمة نشيد الإنشاد، وديوان شعر المتنبى وابن الرومى وأشعار الحلاج، وكتب داود للأصفهاني وغيرها مما يجعل القارئ يشعر برحابة الفلسفة وعدم اقتصرها على المجردات والمقولات الفلسفية الخالصة. حيث يغلب على أسلوبه الثراء والخصوبة اللغوية التى تحل محل جفاف التجريدات.

(و) الاجتهاد فى التخريجات والنتائج: وتبرز النزعة الإبداعية الخلاقة ليس فقط فى الوعى بتاريخ الفلسفة ودقائق مشكلاتها ولا فى تناول القضايا المعاصرة والجراءة فى معالجها، ولكن للمحات الخاطفة والحدوس السريعة التى تظهر بين الحين والحين مثل: "إن العرب لم يأخذوا النحو عن اليونان، بل إن إبداع عربى خالص وعلى الرغم من أن تلك حقيقة تاريخية إلا أن ميل المستشرقين إلى إرجاع كل إبداع لإبداع سابق، جعل إقرار ماسينيون لهذه الحقيقة لمحة خاطفة ذكية. ونفس الموقف يظهر بوضوح فى تفسيره لنشأة التصوف الإسلامى نشأة بيئية خالصة من عناصر إسلامية تعتمد على بعض نصوص القرآن وحياة النبى وأقواله وحياة الصحابة، دون رد هذه النشأة إلى عوامل خارجية سواء هندية فارسية أم

المقارنة التى عقدها ماسينيون بين الغزالي وبسكال. انظر زكى مبارك: التصوف والإخلاق عند الغزالي ط، مؤسسة دار الشعب، القاهرة.

(٩٨) ماسينيون: محاضرات ١٠٥.

مسيحية، يونانية فقد تحدت معالم التصوف كعلم للأخلاق والنفس قبل التأثر بالعلوم الدخيلة^(٩٩).

وفي بيانه إسهامات البيروني في فلسفة التاريخ حدس مهم يجب أن يتابع، وتفسير كتاب الغزالي "المنقذ من الضلال" على أنه كتاب في التاريخ: تطور النفس قدرة تخريجية خلاقة، والإشارة إلى رأى توفيق صدقي في التطور يجعلنا نضع يدينا على أنه أهم أعلام التيار العلمي في الفكر العربي المعاصر مع شبلى شميل وإسماعيل مظهر وجميل صدقي الزهاوي^(١٠٠) وإسماعيل أدهم وعصام الدين حفني ناصف.

وبالإضافة إلى ذلك نجد الجراءة في تناول "الاتجاهات الهامشية" في تاريخ الفلسفة الإسلامية، وتعميقها تلك النزعات التي تستهوى أمثال ما سينيون وكراوس حيث نجده يشير هنا في المحاضرات وكذا في دائرة المعارف الإسلامية^(١٠١) إلى ابن حائط — وابن يانوش والرازي الطيب، ويتناول القائلين بالتناسخ في الإسلام ويذكر الزنادقة الثلاثة: أباحيان والرواندي والمعري وإن كانت الدراسات الدقيقة من الممكن أن تعطي أحكاماً أخرى في هذه القضية وصورة مغايرة لهؤلاء تضعهم في القلب من تاريخ الفلسفة.

وبجانب هذه المزايا والإيجابيات التي يمكن أن نضيف إليه إرجاعه إبداع الفلسفة اليهودية إلى فضل المسلمين، ومقارنته لإسهامات العرب مع الفلاسفة المعاصرين مع هذه الإيجابيات هناك العديد من الملاحظات التي تؤخذ على المشروع يمكن إجمالها فيما يلي:

٢- المآخذ والسلبيات :

(أ) التآرجح بين التصورات الفلسفية والمعرفة العلمية، والخلط بين الفلسفة والعلم: يفهم ماسينيون الفلسفة باعتبارها أم العلوم، وهذا صحيح تاريخياً،

(٩٩) المصدر السابق، وأبو الوفا التفتازاني: المدخل إلى التصوف الإسلامي.

(١٠٠) يحتاج أعلام التيار العلمي في الفكر العربي إلى دراسات مستفيضة لبيان دورهم في الفكر العربي المعاصر.

(١٠١) مثل مواد: زنديق — الزنج — الحلاج — شطح — حلول، بدائرة المعارف الإسلامية. انظر هامش ١١٦، الأصول الشيعية للأسرة المستوزرة بين الفرات، المتبنى والعصر الإسماعيلي في الإسلام، كتب القرامطة. بحوث عن الشيعة المتطرفة في بغداد.

ومن هنا تقسيمه للمحاضرات إلى محاضرات في المنطق باعتباره المدخل أو إله الفلسفة أى الأورجانون. ثم يتناول الكليات العلمية وهى على التوالى: أصناف العدد، حساب المعلومات، والمجهولات (الجبر والمثلثات)، ثم السماء والدهر ويقصد بهما (المكان والزمان) أى نظريات الهندسة، ثم علم الموسيقى.

ويتناول فى الأربعة محاضرات التى خصصها "لمعنى الحياة": الحياة ومعناها، الأعضاء والتناسل، أصل الأنواع، النشوء والارتقاء من وجهة نظر عالم لا فيلسوف أى أنه يقدم لنا العلوم ذاتها خالصة بدلاً من فلسفة العلوم طبيعية كانت أم رياضية، ويذكر بالتفصيل العلامات الرياضية المختلفة. <، >، =، -، +، Z،

كما يذكر من اخترع هذه العلامات؟ ومتى اخترعت؟ واستعمالاتها^(١٠٢) وهو حديث أقرب إلى العلم وتاريخه منه إلى الفلسفة ومذاهبها.

ويغرقنا فى الحديث عن: جيب الزاوية، وجيب التمام والظل، وظل التمام، القاطع، القاطع التمام، والسلسلة المائلة أو سلسلة تايلور، والقاسم المشترك الأعظم والمضاعف البسيط، والعدد المتناسب أو المحدود والغير متناسب أو الأصم، يغرقنا فى دقائق علم الجبر وعلم الحساب ويبعدنا عن الفلسفة. وفى المحاضرة السادسة عشر عن الحياة يتحدث عن الوظيفة والعضو ويذكر العديد من أسماء العلماء مثل برتلوط Bertalt، وكانطور وإبقراط وجالينوس وإقاطنيوس وإسليباد دى بتين وباستير ومنشكوف دون ربط جهودهم بمباحث الفلسفة. وفى المحاضرة السابعة عشرة نجد التوسع فى بيان نظريات وتجارب كل من لوينهوك، وبارى Parry ولوب وباستير وداروين ولامارك وكوفيير ومنديل ودى فريس وويسمان وريزك وينتج عن هذا الحشد إيهام بوفرة المعلومات ولا يعطى فلسفة وينشأ عدد من المغالطات.

(ب) فوضى المعلومات وغياب المنهج:

ينشأ عن الخلط بين العلم والفلسفة مغالطات نتيجة الحرص على تقديم مادة علمية كثيرة ومكثفة، ويؤدى بالتالى ازحام المعلومات إلى الغرق فى التفاصيل

(١٠٢) ماسينيون : محاضرات ص ٢١.

على حساب الفكرة العامة أى التشتيت والتجزئ بدلا من التعميم والتركيز. ومن يطلع على النص يلمس بنفسه ما تحتوى عليه الصفحة الواحدة من أسماء الأعلام ومصطلحات العلوم والنظريات المختلفة، بل ويجد تفصيلات كثيرة فى الآراء المختلفة فيما يتعلق بأى علم من العلوم. فيذكر فى علم الأحياء أولاً معانيه فى اللغات المختلفة. ثم يذكر اختلاف العلماء فيه "اختلف الطبيعيون والمتكلمون فى معنى هذه الكلمة فاستعمل الغزالي فى كتاب المقصد الأسى" صحيفة ٦٣ - طبعة مصر "كلمة الحياة" ويصححها فى الهامش (الصفة الإلهية) بمعنى عام خلافاً لاستعمال علماء هذا العلم^(١٠٣).

ويبين ماسينيون معنى الحياة عند الانيميسم (النفسانيون) Animisme وفلسفة هذا المذهب يعتقدون أن المادة الحيوية مركبة من سبين: [١] النفس، [٢] العناصر المادية. وأن هذا رأى يوافق رأى أرسطو، وتبع أرسطو إخوان الصفا (الرسائل - ج ٢ ص ٣٣٢). وكتاب تبيان الأسرار الربانية فى النبات والمعادن والخواص الحيوانية لمحمد بن أحمد أفندى الإسكندراني. وقد أنكر وجود النفس الحيوانية ديكارت وبخلافه فى ذلك ليبينز واستاهل. ثم يتحدث عن الميكانيسم (الاليون) ويعطى كما هائلاً غير مترابط من المعلومات، فالآليون من الآلة، وهم الدين يعتقدون أن المادة لها حركة ذاتية وأن الحياة من حركات المادة. وهؤلاء قسمان: الذريون (القائلون) بالذرة المذهب الأول من المذاهب القديمة منهم انكسماندر وجماعة يونان، وكذلك جالينوس القائل بالاعتدال بين الأخلاص الأربعة وكذلك مذهب ديكارت وجاسندى من القرن السابع عشر و Buchmer بوخنر الألمانى المتوفى من نحو ٢٠ سنة^(١٠٤)، ومذهبه واضح بكتاب النشوء والارتقاء ترجمه الدكتور شبلى شمبل، وهو مذهب مادى محض.

ويذكر المذهب الثانى ويمثله أوستولد Astuold ولوب Loeb وبرتلوط Berthelat صاحب النجاب المشهورة فى تركيب المادة العضوية وجداول الأطعمة.. (بيان درجة تحولات القوى الطبيعية والكيمائية إلى القوة الحيوية على اختلاف الأطعمة!! ص ٣٨) ويتابع ماسينيون فى الصفحات التالية ٣٩ و ٤٠، حيث

(١٠٣) المصدر السابق ص ٣٧.

(١٠٤) يرجع هذا التحديد إلى تاريخ إلقاء المحاضرات عام ١٢ - ١٩١٣.

يتحدث عن "تركيب الأعضاء عند المتأخرين من فلاسفة الإفرنج عبارة عن معمل متحرك فيه شغل لا يقف أو قوة محبوسة فى صورة محدودة من ضغط الأحوال الخارجية وهذه القوة تجتهد باجتهد مستمر واحتراز دائم وتجدد فى كل وقت بشرط اعتدله الخارجى" (١٠٥).

ويتحدث فى الهندسة عن : [١] مصطلح علم الهندسة، [٢] والمكان القضاء لإقليدس وانتصار لوبتشفسكى Lobathewsky . مسألة التحويل (يقصد الديمومة) فى مذهب برجسون. مذهب انقباض الدهر فى تجارب ميكلسون Michalson.

وهو يفيض فى بيان هذه النظريات بشكل أقرب إلى العلم لا إلى الفلسفة ونفس الأمر نجده فى حديثه عن الموسيقى فى المحاضرة العاشرة.

ويلاحظ أن الحيرة تنتاب القارئ من الإغراق فى الجزئيات العلمية بدلاً من إعطاء التفاصيل فى الفلسفة نفسها، وبدلاً من تحرى الدقة فى مسائل تاريخ الفلسفة. إن طلاب الفلسفة المبتدئين يعرفون أن انكسماندر ليس من الذريين، وأن جماعة يونان اسم واسع فضفاض لا يعنى شيئاً محدداً. وإن طبيعة بحث ومنهج ومجال الطبيعيون يختلف عن المتكلمين، لكن كيف يسلك كل منهم؟ وما هى آرائهم المختلفة فيما نحن بصدده؟ وأين نجد هذه الآراء فى كتبهم، وما هى أهم نظرياتهم فى ذلك؟ هذا ما لم يوضحه ماسينيون. فهو بدلاً من ذكر فلسفة الدين ومكانها فى العلوم الفلسفية يتحدث عن الدين. وبدلاً من الحديث عن القيم أو فلسفات السياسية والتاريخ يتحدث عن جهود أشهر مؤرخى الصين Sse ma laien (٢٠٠ ق.م) الذى جمع من علوم النجوم كل حوادث الكسوف والخسوف لينشئ تاريخ للصين. وأن لكل سلطان من المغول من يكتب له تاريخه.

والإغراق فى تفصيل جزئيات العلم، والذى هو نوعاً من التعامل يؤدي إلى أخطاء أخرى تظهر فى بيان ماسينيون للمذاهب الحديثة فى فلسفة التاريخ، التى يدرج تحتها مسألة تقسيم العلوم التاريخية: (١) علم الآثار إما فى الفنون الجميلة وإما فى الصنایع وله أقسام: للنقود. والخواتيم والشعارات (والآثار الآن تخصص مستقل عن التاريخ)، (٢) ويتحدث عن علم الكتابات وعلم القرطاس) وهو أقرب

إلى تخصص الوثائق والمكتبات منها للتاريخ (٣) علم الفرامين وتصحيح الإسناد أى المتون والشهود، (٤) علم الطقوس أى السنوات وعلم الأنساب، (٥) علم الجغرافيا التاريخية وعلم الأساطير.

(ج) تقديم معلومات خام أولية لا تخضع للتصنيف والتبويب والتحليل:

وتعطى صورة فضفاضة ليست محددة، يتضح ذلك بصورة جلية فى المحاضرة الثلاثين، حيث يبدأ ببيان معنى الدين عند نولدكه Noldeke ثم كانط الذى يقول: "أن الدين هو شعور الأمر الإلهي، ليس بواسطة العقل إذ أن العقل عنده ربما لا يوافق حقيقة الأشياء". ويعرض لرأى رينباخ S. Reinbach وهو على قيد الحياة الآن بقول فى كتابه أورفيوس أن الدين مجموعة وساوس وخيالات تمنع النفس حريتها ويضيف: "وهذا المذهب لا يجب الأخذ به فى مصطلح الدين بل يجب الرجوع إلى آراء الدينين".^(١٠٦) ثم يفيض فى تاريخ أساطير الأولين أو القصص الخرافى ويطلق عليه (علم تاريخ أدب العامة Folklore أى الأدب الشعبى بمصطلحنا الحديث). ويشير إلى كتاب الفهرست حيث نجد كثير من عناوين كتب الحكايات الخرافية الجن والعفاريت وغيرها، ثم يتحدث يتحدث عن جملة مذاهب فى أصل حكايات العامة بالتفصيل عند ماكس موللروكوسكين، وأندريه لانج Andre lang وسبنسر، وفولتير، واميرسون وكارليل، ثم يتحدث عن عمومية الحرمة (التابو) Tabou . ومثال آخر يظهر فى حوار مع آراء رينان (المحاضرة الحادية والثلاثون)، حيث يبدى لنا آراء رينان مجتزأة غير واضحة نستنتج منها فى احسن الفروض عدم الوضوح لدى ماسينيون نفسه. (كتب ماسينيون هذه المحاضرات وألقاها وعمره نحو ٢٩ عاماً ويحاول ماسينيون هنا محاباة من يحاضرهم بعدم عرض آرائه بالوضوح الذى يعرضه فى كتبه الأخرى التى يتبنى فيها آراء رينان فى العرب والعقلية السامية^(١٠٧)).

(د) ابتلاع العلم للفلسفة: ونتيجة أخرى يؤدى إليها خلط العلم بالفلسفة وهى ابتلاع العلم للفلسفة، التى تتضاءل وتتوارى أمام نظرياته المختلفة فماسينيون المفكر الذى يرى فى نظرية داروين مجرد افتراض قابل للنقاش يقول: "إن مذهب

(١٠٦) المصدر نفسه ص ٨٢.

(١٠٧) تقصد الفصل الذى كتبه فى كتابه المشترك مع هاملتون جب: "مصير الإسلام".

النشوء فرض محض ولو أن أكثر العلماء متمسكون ويعتقدون به، فإن العقل وهو آلة التمييز لا يمكن أن نفهم شيئاً متصلاً مطلقاً (وهو النشوء) بواسطة شيء منفصل (وهو الاختلاف بين الأنواع)^(١٠٨) ومع أن نظرية داروين مجرد افتراض وليست حقيقة مؤكدة فإنه يضخم من كل جزئية أُلّى بها داروين، جاعلاً منها نظرية كبرى، ويتوسع فى إطلاق لفظ مذهب أو نظرية على أقل اجتهد. ففى كتابه أصل الأنواع ١٨٥٩، ومن مذهبه نشأت النظريات باصطلاحاتها: نظرية تنازع البقاء Struggle Farlife ونظرية الانتخاب الطبيعى Selection naturelle ونظرية بقاء الأصالح "Surviance des plus aptes" ولا يكتفى ماسينيون بعرضها هنا فقط بل يستخدم هذه المادة مرة ثانية فى حديثه عن الأخلاق: "سنشرح هذه النظريات فى تاريخ الاصطلاحات فى دروس الأخلاق الاجتماعية والحقوق الدولية". ولو أن أكثر العلماء فى علم الحياة صاروا على مذهب النشوء والتحول إلا أنهم لا يعتقدون بالنظريات الثلاثة. ويضيف أيضاً: إذا خرجت من الجسم الحى كل قوة داخلية على مذهب داروين فإن هذا الجسم يتقدم "نظرية البقاء للأصلح"^(١٠٩).

(هـ) الربط بين الافتراض الفلسفى لفكره والتحقيق التجريبى لها :

بل ونسبتها ليس إلى أهم من قال بها فافتراض اليونانيين للذرة عند أبيقور ديمقرايطس ولوكرييتس يحول إلى حساب ديكارت فهو "مؤسس مذهب الذرة"^(١١٠) ونظرية العقد الاجتماع التى يطلق عليها اسم "الرابطة الاجتماعية" يرجع إلى الفرنسي راسو، وليست إلى الإنجليزي هريز أولوك ولا حتى اسبينوزا. هذا للتضخيم لجهد الفلاسفة الفرنسيين من ماسينيون يتفق مع الميل الغريزى للانحياز العرقى والجنسى والعنصرى.

وهذا الميل الغريزى يصبح فى حالة مفكر يزعم البحث — عن الحقيقة الكلية المجردة — التى تشترك فيها كل العقول الإنسانية ويتساوى أمامها كل الأديان — يصبح ميلاً غير مقبول بالمرّة. إن إبراز دور بعض المفكرين والفلاسفة يأتى على حساب إهمال البعض الآخر وينشأ عن ذلك إغفال متعمدة لجهود بعض العلماء

(١٠٨) ماسينيون المحاضرات ص ٤٥.

(١٠٩) نفس المصدر ص ٤٤.

(١١٠) نفس المصدر صفحات ٢٩-٣١-٣٨-١٠٥.

والمكفرين السابقين إلى الكشف والإبداع فى مجالات عديدة يظهر ذلك فى عرضه لابن خلدون الذى كان فى نظر ماسينيون مجرد لغوى فقط.

(و) الميل إلى تقديم مادة علمية مؤكدة على حساب تحديد ودقة الفكرة:

ويؤدى ذلك إلى الانتشار — أكثر من التعمق وإلى العرض أكثر من التحليل ويكتفى بإعطاء معلومات دون تقديم بناء متكامل. ومن هنا يكتفى ماسينيون بتناول عناوين فقط، رعوس موضوعات، ولا يتسع له المجال للإلمام والإحاطة بجوانبها المختلفة، فهو يكس العناوين وقد يصلح كل منها لعمل مستقل بل أحياناً تكفى جزئية من جزئياته لذلك نعطى مثلاً هنا بالمحاضرة الرابعة والثلاثين الذى يوحى عنوانها بذلك (رعوس المسائل ورؤساء المذاهب) فهو حين يقدم على عرض تاريخ للمذاهب الفلسفية العربية — لا يجد كتاباً فيه جدول يبين لنا خطوات التشوء، وتقدم الفلاسفة والحكماء لذلك فهو يختار لذلك كتاب الغزالي "المنفذ من الضلال، لحسن تأسيسه وهو دليل اليقين ومقياسه ثم يقسم هذا التاريخ تقسيماً من ثلاثة أقسام من السنة ٢٠٠ تاريخ هجرى إلى السنة ٥٠٠ ومن ٥٠٠ حتى ٧٠٠ ومن ٧٠٠ حتى الآن ١٣١٩هـ ولنا على هذا التقسيم الذى يقترحه ماسينيون وعلى هذه المحاضرة^(١١١) وهى مهمة للغاية ملاحظات هى :

١- يحاول ماسينيون تقديم تخطيط لتاريخ الفلسفة ويسمىها الفلسفة العربية وليس الإسلامية ولذلك مغزاه عنده وإن لم يصرح به.

٢- الفلسفة تعنى العلوم العقلية وتشمل: علم الكلام والتصوف والحكمة (الفلسفة) والفقه. مما يجعله أحياناً يضع الفيلسوف الواحد بين (داخل) علمين من العلوم كأن يضع ابن الرواندى بين الحكماء (الفلاسفة) والباطنية الذين يطلق عليهم التعليمية (الزنادقة). وهذا توسع لا لزوم له حيث من الصعب أن نفرد عنماً خاصاً يسمى الزنادقة أو حتى مذهباً للزنادقة. كذلك يفعل مع أبى عيسى بن اسحاق الوراق، والسهرودى الحلبي. وبينما يضع عربى "ابن عربى" بين الباطنية والصوفية يضع ابن سبطين والششتري بين الحكماء والباطنية والأفغانى بين المتكلمين والحكماء.

٣- يقدم في هذه المحاضرة مراحل تاريخ الفلسفة وليس رءوس المسائل والمقصود بالمذاهب هنا ليس سوى العلوم الإسلامية المختلفة التي يخلطها أحياناً بالفرق: الباطنية، التعليمية، الزنادقة. ويخلطها أحياناً بخصائص العلماء الذين يطلق عليهم (الاعتقاديون) فنحن لسنا بإزاء مذاهب بل بإزاء أربعة علوم وفرقة من الفرق.

٤- تقسيم التاريخ إلى مراحل ثلاثة، هو تقسيم افتراضى يتجاهل البذور التي وضعت في المائتي سنة الأولى من الإسلام (مرحلة التكوين والتأسيس والترجمة) والتي يعتمد عليها هو نفسه في كتابات تالية في تفسيره نشأة التصوف الإسلامي.

٥- اتخاذ التقويم الهجري أساساً للتقسيم التاريخ يتعارض أصلاً مع وصفه للفلسفة — وإطلاق لفظ عربية عليها — فهو لفظ إسلامي من جهة ويتناول العلوم الإسلامية بمعناها الواسع من جهة ثانية ومن هنا عليه تصحيح التسمية الخاصة بالفلسفة أو اتخاذ تقويم آخر.

٦- يخلط ماسينيون بين المجال (ميدان البحث) والمنهج (وسيلة التبحث) حين يتحدث عن الدليل (المنهج) عند المتكلمين هو التواتر والقياس والإلهام عند الصوفية، لكن حين يتحدث عن الحكماء يضيف العقل (مجال علم الوجود) وعند التعليمية يضع عصمة الإمام، وهما مبحثان أو مجالان للدراسة وليساً منهجين لها.

٧- تحتوي هذه المحاضرة التي لا تزيد على صفحتين فقط على نحو ثمانين اسماً من متكلمين وفلاسفة وصوفية دون حديث عن المذاهب أو غيرهما.

ثالثاً: التطوير والإكمال :

أن العرض السابق الذي يبين المشروع الماسينيوني الخاص بتاريخ المصطلحات الفلسفية العربية بجوانبه المختلفة. وكذلك عرض الملاحظات المختلفة حول المشروع لن يفي في تحقيق القاموس المنشود بل حاول فقط رصد الهدف وجعله في بؤرة الملاحظة من أجل قراءة جديدة ورؤية أخرى تعمق وجهة نظر عربية في المشروع الماسينيوني. من أجل بيان كيفية رعاية البذور الخصبة في

المحاضرات لتطوير الفكرة وإكمال المحاولة. ومن هنا نكتفى بعرض نماذج من الأفكار التي نستطيع بواسطتها تأسيس قاموس فلسفي عربي، وهي مهمة تحتاج جهد جيل كامل من الباحثين. وسوف أعرض هنا بعض البذور التي يجب الاهتمام بها اهتماماً خاصاً لأهميتها ليس فقط في المجال الأكاديمي، وإنما تعد من وجهة نظر معاصرة موضوعات ذات أهمية حضارية، أي نستطيع من خلالها "خدمة التمدن بوجه عام بلغة ماسينيون" وهذه الموضوعات هي على التوالي:

- ١- إعادة كتابة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية بصورته الشاملة.
- ٢- تصحيح، وإكمال صورة الفلسفة العربية الإسلامية، والتاريخ الفكري العربي بتنفيذ القراءات الغربية له، وإعادة القراءة العربية النقدية للمواد الفلسفية في الموسوعة اليهودية التي تزيف كل تاريخنا الفكري.
- ٣- إزالة الحواجز المختلفة المصطنعة بين الفلسفة العربية (التي تعتبر في نظر البعض فلسفة تاريخية ميتة) وبين الفلسفة الحديثة والمعاصرة. ويمكن أن نضيف إلى هذه البذور أفكاراً عديدة مثل:
- استحدث مناهج جديدة غير تقليدية في دراسة الفلسفة الإسلامية.
- التركيز على دراسة موضوعات معاصرة تظهر جوانب مجهولة من الفلسفة العربية الإسلامية.
- الدراسات المقارنة بينها وبين غيرها من فلسفات
- البحث في أصل ونشأة وتطور المصطلحات الفلسفية. وهي دراسة مهمة لم يقترب منها ماسينيون بالرغم من أنها الهدف لمحاضراته.

(أ) الصورة الشاملة لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية :

لو تناولنا معظم الكتابات التي تؤرخ للفلسفة العربية الإسلامية نجدها غير مكتملة، نكتفى بناحية واحدة فقط، أو نعرض لاتجاه خاص ينطلق للتأريخ للفلسفة الإسلامية من خلال فرقة ما أو مذهب بعينه صابغاً إياه والفرق والمذاهب المخالفة بما يتبناه هو عقيدة أو مذهب، ويظهر ذلك في مؤلفات المستشرقين التي تتناول تاريخ الفلسفة الإسلامية مثل كتاب هنري كوربان، بالإضافة إلى نوعية ثانية أقرب ما تكون إلى المقدمات والتمهيدات مثل الكتاب المهم الذي رسم الطريق للتأريخ

للفلسفة الإسلامية "التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" للشيخ مصطفى عبد الرزاق وهناك تواريخ الفلسفة الانتقائية الجزئية التي نكتفى بإيراد نماذج معينة غالباً ما تقتصر على الأسماء الرئيسية فقط دون غيرها. و تطرق نفس الموضوعات والشخصيات المطروقة فلا نتناول سوى فلاسفة المشرق الكندي، الفارابي، ابن سينا، أو فلاسفة المغرب ابن باجة ابن طفيل ابن رشد. وأحياناً نضيف بعض الشخصيات إكمالاً للصورة فنذكر الغزالي وابن خلدون كما نجد ذلك لدى خليل الجروحا الفاخوري في تاريخ الفلسفة العربية. وهناك الدراسات التي نتناول الفلسفة فقط أو التي تكتفى بالتأريخ لمذاهب علم الكلام مثل كتاب عبد الرحمن بدوي "مذهب الإسلاميين".

وغالباً ما نتوقف عند ابن رشد أو ابن خلدون، وبعضها يمد التأريخ إلى فترة لاحقة ليصل إلى العصر الحاضر مثل ماجد فخري في "تاريخ الفلسفة الإسلامية". والبعض يكتفى بتناول ودراسة شخصية واحدة أو موضوع معين لدى هذه الشخصية مثل الطبيعة أو المعرفة عند ابن سينا، أو السياسة عند الطوسي أو الفارابي أو إخوان الصفا.

أما التعرض للمناطق الهامشية والشخصيات الخطرة فتلك المسألة أثرت لدى المستشرقين إلا أنها تبعد بالموضوع أو الشخصية مدار البحث عن السياق العام لتاريخ الفلسفة لتضعه في الهامش مثلما فعل عبد الرحمن بدوي في "تاريخ الإلحاد في الإسلام"، وعبد الأمير الأعمى في "تاريخ ابن الرواندي" وغيرها. وتظل جزئيات وتفصيلات تاريخ الفلسفة مجهولة ومراحل الانتقال غير واضحة أو محددة، على الرغم من توقف الفلسفة بعد ابن رشد وظهورها بشكل واضح في علوم مختلفة مثل: علم الكلام أو التصوف كما تشهد بذلك كتب أبي البركات البغدادي "المعتبر في الحكمة" وكما نعرض لنا كتابات ابن عربي الفلسفة في اكتمالها داخل غلاف التصوف.

ويظهر فضل ماسينيون هنا في محاولته للتاريخ ولتأسيس القاموس ويتجلى ذلك في نواح عديدة مبتكرة وإن كان قد مسها مساً ولم يتوقف عندها خاصة في المحاضرة الرابعة والثلاثين. فيضيف أسماء جديدة ويلقى الضوء عليها، ويعتمد على كتابات قديمة يبتعد عنها المؤرخين، ويقارن بين جهود الفلاسفة العرب

والمسلمين وجهود غيرهم من اليونان والمعاصرين لا يفصل بين عصر وعصر، أو بين اتجاه واتجاه. لا يكتفى بأسماء محددة سلفاً بل نجد أسماء جديدة تضاف إلى الأسماء المعروف في تاريخ الفلسفة مثل: المعري، أبي حيان التوحيدي، أبي كرام، يحيى بن عدى، سعيد الفيومي، أبي الحسين البصري، أبي عيسى بن الوراق، ابن زراعة، ابن الهيثم، ابن جبرول، ابن مسرة، القداح، ابن يانوش، الطوسي، الأبهري، الكاتبى، ابن برجان، الدوانى، خواجه زادة، بهاء الدين العاملى، أمير دما، صدر الدين الشيرازى، شبلى شميل، فضل الله الحروفى أكبر شاه، أحمد البحرانى، الباب، صبح الأزل، بهاء الله وغيرهم.

وجهد ماسينيون فى إضافة أسماء جديدة كانت هامشية أو منبوذة أو مصنفة داخل أطر مختلفة يوسع من دائرة التاريخ ويجعله أكثر شمولية، ويظهر ذلك فى نقطة هامة سنتحدث عنها بالتفصيل فيما بعد، وهى احتواء تاريخنا الفكرى على شخصيات كثيرة استطلت بظله ونهلت من معينه الخصب، درست على أيدى أئمة بالمدارس والمساجد أيا كانت مواطن هذه الشخصيات أو دياناتها إلا أنها فى النهاية تنتمى إلى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية أكثر من انتمائها لأى تاريخ آخر فقد أتاح التسامح الدينى والازدهار الحضارى والتفتح الفكرى لغير المنتمين إلى الإسلام أو العربية أن يصبحوا جزءاً من هذه الحضارة المزدهرة ويبدعوا من خلالها وبلغتها أهم تراثهم الفكرى ويذكر لنا التاريخ من هؤلاء: سعيد الفيومي اليهودى وقسطاً بن لوقاً، يحيى بن عدى، وعيسى بن زراعة، وأبو أيوب بن جبرول، وحمزة الذرى، وأبو الحسن يهودى صاحب كتاب الحرزى، وموسى بن ميمون والأبهري والكاتبى والدوانى وعلى القارى، خواجه زادة والقوقانى ابن كمال باشا، بهاء الدين العاملى وأمير دما، ومحسن الفيضى وهم على التوالى فلاسفة ومفكرون يهود ونصارى وفرنس واثراك. ومن الهند يذكر ماسينيون: كبير تانك، أكبر شاه، ويوسف النبهانى وهى، شخصيات تهم. طوائف دينية معينة حيث يكتب إسرائيل ولفنسون عن ابن ميمون، أو يؤرخ زكريا إبراهيم لكل من يحيى بن عدى، وابن زراعة، وللوارق فى كتابه عن أبى حيان التوحيدي، أو يؤرخ الفرنس للأبهري والكاتبى، الدوانى، والشيرازى، وأمير دما وغيرهم كذلك يفعل الترك والهنود لمواطنيهم. هذا الاهتمام بالتاريخ الشامل للفلسفة الإسلامية ينقلنا للموضوع

الثانى، وهو عدم الاكتفاء بنقل وعرض تاريخنا والانعزال عن جذوره وتأثيرته والانطواء على الذات، بل يجب الحوار النقدى الدائم مع تاريخنا الفكرى العام بصورته الشاملة التى تحتوى جزئياته المختلفة، بحيث لا نهمل الفلاسفة الكبار ولا نتغافل عن دور المفكرين الذين عاشوا وانتجوا فى ظل الحضارة العربية الإسلامية مثل ابن ميمون مثلاً حتى لا نعطى الفرصة لبعض الكتب أن نحول التلاميذ إلى أساتذة ونقرأ فى إحدى الموسوعات كيف أخذنا نحن العرب عن ابن ميمون الفلاسفة والطب وكيف تعلم كبار الفلاسفة العرب على يديه.

(ب) القراءة النقدية للمواد الفلسفية: فى دائرة المعارف اليهودية وغيرها من دوائر المعارف. فهذه الأعمال مليئة بالأغاليط عن الإسلام والعرب وتاريخهم وفلسفتهم وهى تملأ معظم الكتابات التى صدرت وتصدر عن الفكر والفلسفة العربية والإسلامية. والتى يحاول فيها الكتاب والمؤرخون الغربيون إضفاء نوع من العلمية على كتاباتهم التى يشهد كل ما فيها بالعنصرية. إن واجبنا العلمى وواقعنا التاريخى يقتضى إقامة حوار مع الغير والنفس؛ حوار حضارى فى المقام الأول^(١١٢). يلتزم فيه الباحثون الوطنيون بقضية الوطنية والهوية القومية إلى مناقشة للفكر اليهودى القديم والمعاصر ومواجهته حضارياً وكما تدرس الفلسفة الغربية فى العصور الوسطى فى معاهدنا وجامعاتنا علينا دراسة أفكار هؤلاء ومناقشة انتماء تهم المختلفة والقوى التى يعبرون عنها موضحين أهدافهم مظهرين أغاليطهم.

لقد أدرك ماسينيون فى محاضراته ببصيرة نافذة الدور الحضارى للفلسفة العربية الإسلامية، وأهميتها وتأثيرها على غيرها من الفلسفات سواء الغربية فى العصور الوسطى، وتأثيرها على الرشدیین اللاتین توماس الأكوينى وسيجرى برانان. أم تتلمذ الفلاسفة اليهود العرب على المسلمين فى بغداد وقرطبة والأندلس والقاهرة. إن القيام بالدور الذى قام به علماء الفرق الإسلامية الذين تناولوا بالدرس والتحليل والنقد الفرق غير الإسلامية هو أحوج ما نحتاج إليه، إن مواصلة جهد

(١١٢) راجع دراستنا "دى بور والأخلاق الإسلامية" وتحليلنا لمنهج المستشرق الهولندى دى بور، وكذلك الأخلاق عند ابن رشد وتحليلنا لموقف الباحث الأمريكى اليهودى لورانس بيرمان فى كتابنا "دراسات أخلاقية" دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٣ وما بعدها، وص ٢٠١ وما بعدها.

الشهرستاني وابن حزم والبيروني هو الدور الذي ينبغي علينا القيام به من أجل تصحيح تاريخنا الفكري. وتوسيع هذا المنظور الضيق لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية يقتضي إزالة الحواجز، الحواجز — التخصصية وغير التخصصية — بين الفلسفات قديمها وحديثها وعقد المقارنات بين مراحلها المختلفة وموضوعاتها المتباينة أي النظرة المتصلة لتاريخ الفلسفة.

(ج) النظرة المتصلة لتاريخ الفلسفة: وإزالة الحواجز بين عصورها المختلفة: القديمة والوسيطية والحديثة والمعاصرة، بل إنني أزعج أن مثل هذه النظرة مقدمة لتاريخ شامل للفلسفة لا يقتصر على بلد معين مثلما فعل متس في تاريخه للفلسفة الإنجليزية في مائة عام أو جان فال وينروبي في تاريخهما للفلسفة الفرنسية، أو لوسكي في تاريخ الفلسفة الروسية، بل يجب علينا كتابة تاريخ الفلسفة يشمل كل التيارات، وتمثل فيه الفلسفة الإسلامية نسيجاً أصيلاً بحيث لا يكتفى المؤرخ بذكرها هامشياً في أقل من فصل واحد — لا يتجاوز عشر صفحات — مع الفلسفة اليهودية كما فعل رسل في كتابه عن تاريخ الفلسفة العربية.

وقد قدم ماسينيون بذوراً صالحة تماماً لذلك في المقارنات العديدة التي توجد في كل صفحات المحاضرات. فمع أرسطو نجد إخوان الصفا، ومع الأشعري وتلاميذه نجد ديكرت وتلاميذه، ومنهج الكشف عند الغزالي هو عينه منهج بسكال، ولا ينقل النظام عن منهج اليونان بل يستخدمه ويوظفه للقول بالطفرة: "في المنطق: قياس أخيلس والسلفاء عند زينون شكله في فلسفة النظام الطفرة (أي النجاة بالعمل عن الاستحالة العقلية). ونجد قياس الكذب من أهل كريت (مغالطة السفستائية) نجدها في رد جعفر بن حرب ت ٣٤٨ على الثنوية .. "راجع البدء للمقدسي". ونجد اعتراضات ابن الصائغ على بطليموس. ومقارنة نظرية برجسون في الزمن مع نظرية محمد بن زكريا الرازي. بل إن أفكار بعض التتاسخية مثل ابن يانوش وابن حائط تقترب من مذاهب الروحانيين. ومذهب وحدة الوجود عند ابن عربي نجده عند الغربيين وهكذا.

وبالطبع نحن لا نقصد تصيد فكرة من هنا تشبه فكرة من هناك، بل ننبه إلى أن العرض المعاصر للفلسفة الإسلامية قد يجد موضوعات مهمة أكثر حيوية وحدثة بين طيات الألفاظ والمصطلحات التقليدية القديمة، والدراسة الخاصة

بالمصطلح الفلسفى نشأته وتطوره منذ اللفظ اليونانى المنقولة للعربية أو السريانية، ثم تحديد هذا المصطلح وبقائه أو هجره ونسيانه، وتطور هذا المصطلح وارتباطه بتطور الترجمة، ثم استقراره مع بداية الإنتاج الفكرى العربى الإسلامى فى جوانبه المختلفة هو المقدمة الأساسية للمشروع المستقبلى الذى يتناول الألفاظ ودلالاتها الحضارية مثلما فعل الفارابى وهى مسألة ربما تتجاوز تاريخ الفكر إلى الواقع السياسى نفسه. ونقصد بالمبادرة هنا مشاركتنا مرة أخرى فى الإسهام الفلسفى بحثاً وإبداعاً ودراسة وتاريخاً، أى قيامنا بالعمل ثانية وتحولنا من مشاهدين إلى مشاركين من مستهلكين إلى منتجين. فقد قام المستشرقون فترة طويلة من الزمان بالعمل على مادة جاهزة خاصة بنا تولوها بالعناية والتحقيق والدراسة فى نطاق حضارتهم هم واهتماماتهم العلمى والسياسى والاستعمارى خدمة لأنفسهم، إلا أن ما قاموا به من عمل وما توصلوا إليه من نتائج تعبر عن واقعهم الخاص واهتماماتهم الذاتية، خدمة لأهدافهم التى تختلف عن أهداف الباحثين الوطنيين لقد انتجوا وأبدعوا على هامش كتاباتنا القديمة مثلما فعل ديتريشى على إخوان الصفا. "رسائل إخوان الصفا طبع بمباى ثم طبع منها مقتبسات العالم الألمانى ديتريشى Dieterici فصح الطبعة الهندية وجمع اقتباسات فى مجلدين". وصحح فإن فلوتن (مفاتيح العلوم للخوارزمى لبدن ١٨٩٥). وكتاب كشف المحجوب للهجویری ترجم إلى الإنجليزية — وطبع باجتهاد العلامة المستشرق نيكلسون Nichalson فى مجموعة جب وكتاب ابن العربى فى اصطلاحات الصوفية طبعه فلوجل الألمانى على هامش كتاب التعريفات للجرجانى. وكتاب الكاشانى طبعة Splenger هذا ما ذكره ماسينيون المستشرق الفرنسى، الذى عمل بدوره على كتابات الحلاج ويمكن أن نذكر العديد من الأعمال الأخرى للدلالة على قيام المستشرقين بالعمل على مادتنا القديمة واكتفائنا نحن بالقراءة وعلى تمكنهم من الإلمام بترائنا وغيابنا نحن عن الساحة.

وقد آن الآوان الآن للمسح الكامل لتراثنا وإعادة اكتشاف المخبوء ومدامه تحقيقه ونشره وإبراز مواطن القوة فيه وعرضه بالطريقة الجديرة به ولتكن تلك البداية الحقيقية للباحث الوطنى الذى يمعن فى الإلمام بالمناهج المعاصرة من أجل فهم وإحياء المادة القديمة تحقيقاً للرؤية المستقبلية للفكر العربى.

الكونت دى جالارزا :

والمنهج النقدى فى درس الفلسفة

مقدمة :

نتناول هنا جهود أستاذ أسباني كبير، من الذين شاركوا فى تدشين الدرس الفلسفى المعاصر فى العربية. هو الكونت دى جالارزا Gualarza الذى ظل لسنوات عديدة يقوم بتدريس الفلسفة فى الجامعة المصرية القديم السنوات ١٩١٤ - ١٩٢٢ وكذلك فى مدرسة المعلمين العليا بالقاهرة بعد ذلك.

وقد شارك كل من : نلينو C.A.Nallino (١٨٧٢-١٩٣٨)، الذى قام بتدريس "علم الفلك وتاريخه عند العرب" ١٩٠٩ وسنتلانا D.Santllana (١٨٥٥-١٨٣١) الذى درس "المذهب الفلسفى العظمى" وسلطان بك محمد أول من درس "الفلسفة العربية والأخلاق" عام ١٩١٠-١٩١١ فى العام التالى تولى التدريس كل من: لويس ماسينون L.Massignon (١٨٨٣-١٩٦٢) صاحب الإصطلاحات الفلسفية فى الجامعة المصرية وطنطاوى جوهري، الشيخ الحكيم، الذى وصل تدريس "الفلسفة العربية والأخلاق" ١٩١٢-١٩١٣. ثم تولى جالارزا تدريس التخصصيين الأساسيين فى الفلسفة بالجامعة المصرية معا وهما "الفلسفة العامة وتاريخها" و"الفلسفة العربية والأخلاق" منذ ١٩١٤ وحتى عودة المبعوثين المصريين من الخارج منصور فهمى وعلى العنانى واستمر فى التدريس أيضا بعد عودتهم من بعثاتهم.

أن البحث فى الدرس الفلسفى عند جالارزا هو بيان صورة من صور التعاون العلمى العربى الأسباني وبيان صفحة هامة مجهولة من صفحاته، حيث لأسبانيا فضل على الفلسفة العربية، ولا يتمثل هذا الفضل فى الحفاظ على التراث الفلسفى المتعلق بفلاسفة المغرب والأندلس بحثا وتحقيقا بالإضافة أيضا إلى اهتمامهم الكبير بفلاسفة المشرق لكن فضلها يظهر جليا فى قيام واحد من انبه ابنائها بالتدريس فى الجامعة الأهلية القديمة بمصر، وكان له التأثير الكبير على من درس عليه ممن صاروا فيما بعد أعلام الفكر والثقافة والأدب والصحافة فى العالم

العربي مثل: طه حسين ومي زيادة وزكي مبارك وجرجي زيدان الذين افاضوا في بيان مآثره وفضله.

فمن هو الكونت دي جلارزا؟ وما هي جهوده العلمية الأكاديمية تأليفاً وتحقيقاً؟ وما منهجه في الدرس الفلسفي في الجامعة مقارنة بغيره من الأساتذة؟ وهذا يتطلب منا بيان وتحديد لمعالم الدرس الفلسفي في الجامعة الأهلية القديمة في مصر وتطويره وبيان مكانة الكونت دي جلارزا فيه.

محاضرات جلارزا في الجامعة المصرية :

لقد ظل جلارزا الأستاذ الأسباني يدرس في الجامعة المصرية محاضرات كل من :الفلسفة العامة وتاريخها" و؛الفلسفة العربية والأخلاق" لفترة أطول من الفترة التي قام بها كل من نلليو وسانتلانا وماسينيون وسليمان بك محمد، وطنطاوي جوهري مجتمعين. وحفظ لنا أرشيف الجامعة عدد كبير من هذه المحاضرات، وإن كنا لم نعثر بعد على كل محاضراته التي ألقاها، فقد وفقنا في العثور على بعض مؤلفاته وعلى نصوص من محاضراته تعطينا صورة واضحة عما قام بالفعل بتدريسه: المحاضرات، وموضوعها، محتوياتها، مصادرها، بنيتها المنهج النقدي المتبع فيها. وهذه المحاضرات هي: "تاريخ الفلسفة العامة" ١٩١٥- ١٩١٦ وهي تدور حول الفلسفة اليونانية والرومانية بعد أفلاطون وتبدأ بصغار الأفلاطونيين. وكذلك محاضراته عامي ١٨-١٩١٩، ١٩-١٩٢٠ في الفلسفة العربية والأخلاقية وفي الفلسفة الحديثة.

ويهمنا إعطاء صورة كاملة عن جهود جلارزا الإشارة إلى محتويات هذه الدروس. وتبدأ بمحاضرات عام ١٥ - ١٩١٦ التي تدور حول تاريخ الفلسفة اليونانية.

الفلسفة اليونانية :

ويتناول جلارزا في هذه المحاضرات الموضوعات التالية :

مقدمة في صلة هذه المحاضرات بالدروس السابقة وطريقته في تناول الموضوع.

- الأفلاطونيون: هراقليطس البنطيقى، سيبوسيوس زينو قراطس الخاليكدونى، الأكاديمية المتوسطة، أرخيلائوس، كارينادس، الأكاديمية الحديثة، فيلون اللايرسى، انيتوخوس.
- أرسطو: حياته ومؤلفاته، المنطقيات، الفلسفة الأولى، الطبيعيات، الأخلاقيات، السياسات، البلاغة والصناعة، المختصر للفلسفى لمذهبه، انتقاد مذهبه، المشاؤون.
- الرواقيون الأولون: المنطقيات، الطبيعيات، الأخلاقيات، المختصر الفلسفى لمذهبهم، الانتقادات، روقيو الجيل الثانى بانينيوس، سيدونيوس، رواقيون الجيل الثالث : سينكا، الرسائل الفلسفية فى الطبيعيات، فى العناية أو علم الله بالمستقبل، المختصر الفلسفى لمذهبه

ابيكتيوس، مذهبه، المختصر للفلسفى لمذهبه، انتقاده.

- مرقص أورليوس، حياته ومؤلفاته، المختصر للفلسفى لمذهبه، انتقاد مذهب.
- الابيقوريون: ابيقور والأبيقوريون: القوانين، الطبيعيات، الأخلاقيات، المختصر الفلسفى لمذهبهم، انتقاد مذهبهم.

وينضح لنا من موضوع هذه المحاضرات عدة حقائق وهي:

١- أن الفلسفة اليونانية كانت جزء من الفلسفة العامة وتاريخها، وهى من أول الدروس التى أُلقيت فى إطار تاريخ الفلسفة، فما قدمه سانتيلانا فى محاضراته وكذلك ماسينيون هى دروس فى قضايا فلسفية وليست فى تاريخ الفلسفة، قدم الأول فى محاضراته فلسفات اليونان التى عرفت لدى فرق الإسلام، وخصص الثانى محاضراته للاصطلاحات الفلسفية^(١).

٢- تفترض هذه المحاضرات التى أُلقيت ١٩١٥ - ١٩٦١ وبدأت بصغار الأفلاطونيين أن هناك محاضرات تسبقها عام ١٩١٤ - ١٩١٥ تحتوى على تاريخ الفلسفة اليونانية منذ بداية نشأتها وحتى أفلاطون وهو ما يتضح من حديث جالارزا. والسؤال هل دونت هذه الدروس أم لم تدون؟ وهل هناك

(١) رجع دراستنا عن ماسينيون وتحليلنا لمضمون ما قدمه من محاضرات فى "رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفى العربى: تقديم وتطوير محاولة ماسينيون" مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، العدد ٤٨ سنة ١٩٨٨ "ص ١: ٥٣ وكذلك دراسة الصوفى والسياسى ضمن أعمال ندوة بقراءة ثانية فى أعمال ماسينيون" بالقاهرة مارس ١٩٩٩م.

صورة لها تبين موضوعاتها وما ألقى فيها؟ والأمل معقود فى العثور عليها يوما ما حتى تتضح بدايات تدريس الفلسفة والموضوعات التى تطرق إليها الأستاذ الأسبانى فى دروسه.

٣- والنص المتاح بين أيدينا، والذي يبين أول صورة لتاريخ الفلسفة اليونانية فى العربية، له أهميته الكبرى فى بيان الموضوعات والتطور فى مراحل تناولها، والمنهج المستخدم فى دراستها. ويبدو أن الدروس قد كتبت بخط جلازرا نفسه، الذى يعرف اللغة العربية، وألقى بها محاضراته. وهى مطبوعة "استنسل"، ويبدو أنها كتبت على مرحلتين الأولى يعرض فيها الموضوعات على الترتيب المشار إليه سلفا، والثانية إضافات وملاحق على نفس الموضوعات فى القسم الثانى من المحاضرات، وهذا يعنى أن جلازرا قد أعد الدروس سلفا قبل إلقاء محاضراته ثم إضاف إليها أثناء الدرس أو وهذا هو الأقرب إلى الترجيح أنه تم إلقاء موضوعات هذه الدروس على سنتين متتاليتين والملاحق إضافات العام التالى.

٤- تعطى هذه المحاضرات صورة أولية لتاريخ الفلسفة اليونانية، وتتناول الموضوعات والقضايا والمراحل والأعلام التى ستظهر فيما بعد لدى كل من أرخو للفلسفة اليونانية مع الاختلافات التى ترجع إلى المرحلة التاريخية والتوجهات الفلسفية لمن قاموا بالتأريخ مثل: يوسف كرم، الأهوانى ومحمد على أبوريان وأميرة حلمى مطر ومصطفى النشار وحرى عباس، وغيرهم.

* ثم تأتى محاضرات العامين ١٨-١٩١٩ و ١٩-١٩٢٠ فى موضوعات الفلسفة العامة وتاريخها "وفلسفة العربية والأخلاق" والتى طبعت بمطبعة السعادة بالقاهرة، فى كتابين كل منها يتناول محاضرات عام دراسى يشمل الموضوعات التى درست فيه. وتوضيحا لجهود جلازرا الفلسفية سنعرض دروسه فى كل تخصص على حدة فنعرض للفلسفة العربية أولا من خلال محاضرات العامين الدراسيين معاً، ثم محاضرات الأخلاق وأخيرا محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها، التى دارت خلال نفس هذين العامين حول تاريخ الفلسفة الحديثة ثم نتناول بعد ذلك فهمه لطبيعة ومعنى الفلسفة ثم منهجه النقدى فى دراستها.

الفلسفة العربية :

تشمل محاضرات الفلسفة العربية التى وجدناها، والتى تبدأ عام ١٩١٩/١٨ على: أولاً الفارابى ويظهر من مقدمة المحاضرات أن الأستاذ الأسباني تناول الفارابى والسابقين عليه فى محاضرات سابقة - ربما تكون دروس ١٦-١٩١٧ أو دروس ١٧-١٩١٨ وهو يتناول موضوع المحاضرات بطريقة محددة حسب منهجه الذى سنشير إليه حيث يبدأ بمقدمة عامة حول "معنى الحكمة" وبيان موضوع المحاضرات، ثم المصادر التى يعتمد عليها ويشير إليها للطلاب تحت عنوان؛ إشارات كتبية" ثم يقدم لنا ملخص مبسط لموضوع الدراسة ثم عرض تفصيلى تحليلى يقوم على قراءة النصوص مع التعليقات والشروح اللازمة ثم ملخصاً أخيراً ثم نقداً نهائياً للفيلسوف، وهو هنا يعتمد على تحليل كتاب الفارابى؛ آراء أهل المدينة الفاضلة"، ويضيف بياناً ختامياً باسماء اتباع الفارابى. ثم يتناول ثانياً مسكويه بنفس الطريقة، ويحلل كتابه؛ تهذيب الأخلاق" مشفوعاً بتعليقات كثيرة فى كل صفحة تسعى معظمها لرد أفكاره إلى أصول يونانية لدى أرسطو فى الأخلاق إلى نيقوماخوس، وأفلاطون فى السياسة والنواميس وغيرها من محاورات عرفت فى العربية.

وتدور محاضرات العام للتالى ١٩-١٩٢٠ على فلسفة ابن سينا التى يعرض فيها بعد الإشارة إلى حياة الفيلسوف ومؤلفاته، لرسائله فى أقسام العلوم العقلية ليبين لنا فهمه للفلسفة وعلومها النظرية والعملية، ثم يتوسع فى بيان مذهبه الفلسفى كما يتضح فى كتاب "النجاة" الذى هو مختصر لموسوعته الفلسفية "الشفاء"، ويخبرنا أنه سوف يعتمد على الملخص؛ "النجاة" حيث يبدأ أولاً بالجزء المنطقى ثم ينتهى بالطبيعيات ولا يتناول الإلهيات. وواضح أن هناك بقية للمحاضرات ولا ندرى إن كان قد ألقاها أم لا؟ فليس لدينا من النصوص أو الوثائق ما يشير إلى ذلك، ولكن بنية وترتيب موضوع المحاضرات يوحى لنا بأن لها بقية.

وإذا تصفحنا المحاضرات سواء من البداية أم النهاية أم الإشارات والتعليقات التى يقدمها لنا على امتداد صفحات النص الموجود بين أيدينا لاتضح لنا وجود محاضرات سابقة عليها يشير إليها جلالزا كما يتضح من قوله؛ نرجع اليوم بإذن

الحكيم إلى أبحاثنا فى الفلسفة العربية^(٢). فهذه المحاضرات إذن عودة إلى ما سبق من دروس فى نفس الموضوع، والحقيقة أنه قد سبقها عامين دراسيين، فالأستاذ يطلب من طلابه أن يقرأوا "ما طبع من دروس السنتين الماضيتين"^(٣) لأنها تمهيد لما سيذكره فى محاضرات هذا العام.

وموضوع الدروس السابقة التى طبعت كما يؤكد جلازرا تدور حول: نشوء الحكمة عند العرب، ومصادرها، ونسبتها إلى الإسلام، والفرق الكلامية ومذهب أخوان الصفا والكندي، والفارابى خاصة فى كتابيه "ماينبغى أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو" و"عيون المسائل"^(٤).

وبالإضافة إلى هذه المحاضرات - التى لم تصلنا كاملة - فإن نجيب العقيقى يذكر له فى الإشارة المقتضية التى أشار بها إليه فى الجزء الثانى من كتابه "المستشرقون" المؤلفات التالية، فلسفة الإسلام والغربيون، ومنهج السالك لأبى حيان. ويشير لنا جلازرا نفسه فى المحاضرات إلى كتاباته عن الغزالى^(٥). ومن هنا نفهم إشارة زكى مبارك له فى دراسته الأخلاق عند الغزالى^(٦). كل هذا يوضح اهتمامه الكبير بالفلسفة العربية الإسلامية التى رجع إلى نصوصها الأصلية فى كتابات الفلاسفة أنفسهم سواء مطبوعة أم مخطوطة. بالإضافة إلى الدراسات المختلفة حول هذه الفلسفة فى اللغات الأوروبية المختلفة وهو ما يظهر بوضوح فى قائمة مصادره مثل: دى بور: "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" بالألمانية، ومونك "أمشاج من الفلسفة العربية واليهودية"، ورينان "ابن رشد والرشدية"، وكار دى فو "ابن سينا بالفرنسية" وغيرها.

يحدد جلازرا صاحب أول درس فلسفى دقيق فى الجامعة المصرية فى مقدمة محاضرات ١٨-١٩١٩ موضوع درسه وأنه استمرار لمحاضراته السابقة فى الفلسفة العربية، ويبدأ بالفارابى وكتابه: آراء أهل المدينة الفاضلة" لبيان أساس

(٢) الكونت دى جلازرا: محاضرات فى الفلسفة العربية، نشرة د. أحمد عبدالحليم عطية، دار للنصر للنشر والتوزيع، القاهرة، ص ٥.

(٣) الموضوع السابق.

(٤) الموضوع نفسه.

(٥) نجيب العقيقى: المستشرقون، الجزء الثانى، دار المعارف بمصر، ص ٢٠٣.

(٦) زكى مبارك: الأخلاق عند الغزالى، دار الشعب، القاهرة.

مذهبه موضحا منهجه في عرض أفكار الفيلسوف من خلال تحليل أهم نصوصه. ويعرض للفارابي وحياته ومؤلفاته المختلفة. يلاحظ نزعة التوفيق في فلسفته بين أرسطو وأفلاطوني الجبل الثاني ويحيل في هوامشه إلى أصل أفكاره لدى هؤلاء.^(٧)

يوضح الأستاذ الأسباني المتمم أعمال الفارابي في بداية حديثه عن آراء أهل المدينة الفاضلة وأنه يتشابه مع كتاب "عيون المسائل" للفارابي أيضا. ويزيد عنه بتناول القضايا السياسية والأخلاقية، وإن كان يرى أن "عيون المسائل" أوجز وأحكم تأليفاً، ويعلق جلاززا في عرضه لكتاب الفارابي - في الهامش - على نظرية الفيلسوف الكامل والنبى ويربط بين آراء الفارابي في إمكانية وجود رئيسين للمدينة الفاضلة وبين واقعة تاريخية حدثت في خلافة الرازي بالله (٩٣٤-٤١٠م) وهو أول خليفة أوجد رتبة أمير الأمراء واضعف بهذا سلطته، وكان أول من تقلدها ابن رائق التركي. يقول جلاززا: "ولعله أشار بالرئيسين إلى أمير الأمراء التركي الحكيم والخليفة الذي فيه الشروط الباقية للملك"^(٨). وإن كنا نحن لا نستطيع أن نحكم إلى أى مدى كان ابن رائق حكيماً وبعد تناول آراء الفارابي يعرض مختصر مذهب ثم نقده. فالفارابي يتحدث عن الإنسان كعقل مفارق مجرد يطلب اللذة الدائمة، وكونه يطلب مع التجرد لذة دائمة فهو طمع إذا أن اللذة لا تدرك على الدوام إلا بواسطة الألم (ص ٤٤) ويرى أن غاية الفارابي تشبه غاية أرسطو، ونظرية العقل المستفاد لبعض المشائية وشيء من نظريات الأفلاطونيين ثم يشير في النهاية إلى اتباع الفارابي مثل: يحيى بن عدى والسجستاني.

ويتناول في القسم الثاني من محاضرات نفس العام مسكويه فيعرض لحياته وكتبه بإيجاز، ومحتويات "تهذيب الأخلاق"، فيقدم تعريفه للنفس وقواها واجناس الفضائل ثم يذكر الفضائل المختلفة، ثم يعرض المقالة الثانية في الخلق، والثالثة الخير والسعادة، والرابعة ظهور الفضائل ممن ليس بسعيد ولا فاضل، والعدالة،

(٧) يرد جلاززا أفكار الفارابي إلى أفلاطون صفحات ٣٦، ٣٧، ٣٩ خاصة في محاوراته: السياسية والنواميس وطيماس ويشير إلى أفلوطين صفحات ٢٣، ٤٥ وأرسطو صفحات ٢٥، ٢٧، ٣٩، ٢٢، ٤٥ والكندى صفحات ٢٧، ٢٩، وانكسمندر، ص ٢٦، وكلها بالهامش.

(٨) جلاززا: الفلسفة العربية، ص ٣٦.

والمقالة الخامسة في التعاون والاتحاد والسادسة دواء النفوس والسابعة رد الصحة على النفس، ثم المختصر الفلسفي لأخلاق مسكويه ونقده.

ويخصص الرائد الأسباني محاضرات ١٩/١٩٢٠ لفلسفة ابن سينا حيث يعرض بعد مقدمة قصيرة لحياته ومؤلفاته ويوضح فهمه للفلسفة من "رسالة في أقسام العلوم العقلية" ويحلل بالتفصيل محتويات كتاب "النجاة" الذي يتكون من ثلاثة أقسام: الأول في أصول المنطق، والثاني في الطبيعيات، والثالث في الإلهيات. ويعرض فقط في محاضرات هذا العام للقسمين الأولين ويبدأ بالمنطق الذي هو الآلة العاصمة للذهن من الخطأ في كل تصور وتصديق. ثم بعد أن يتناول المصطلحات المنطقية المختلفة: التصور والتصديق، اللفظ واللفظ المركب، والذاتي والعرضي، يذكر الكليات الخمسة: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام، ومعناها ثم القضية والحد والقياس والبرهان وبعد أن ينتهي من ذلك يتناول الطبيعيات.

يعرض للمقالة الأولى من الطبيعيات، ويبدأ بمقدمات العلم الطبيعي، والأجسام الطبيعية، والمقالة الثانية في لواحق الأجسام الطبيعية: الحركة والسكون والزمان والمكان والخلاء والتناهي واللاتناهي، ويعرض بإيجاز للمقالة الثالثة في الأمور الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام، والرابعة في الإشارة إلى الأجسام الأولى. في نصف صفحة والخامسة في المركبات والسادسة آخر وأطول المقالات "في النفس".

يعرف النفس وأنواعها وقواها المختلفة، ثم النفس الناطقة "الإنسانية"، ويوضح ذلك بالجدول المختلفة، ثم الإدراك والقوى، المدركة والفروق بين هذه القوى، ثم اثبات حدوث النفس، وأن النفس لا تموت بموت البدن، وفصل في بطلان القول بالتناسخ، وآخر في وحدة النفس، وأخيرا في الاستدلال على وجود العقل الفعال، وبذا تنتهي طبيعيات النجاة وهي آخر محاضرات في الفلسفة العامة.

ونجد نفس الأسلوب المنهجي في الكتابة والعرض والتحليل في محاضراته عن الأخلاق في نفس الفترة. وهو على العكس من سابقه، الذين قاموا بتدريس هذا الفرع من الفلسفة، سلطان بك محمد وطنطاوى جوهرى لا يتناول الأخلاق في

الفلسفة الإسلامية مثلها ولا بطريقة ينحى فيها إلى الوعظ والإرشاد، بل يتناول نظريات علم الأخلاق عند الفلاسفة الغربيين المحدثين مثل: بطلر وفلاسفة الحاسة الخلقية وكانط ونقد العقل العملي، الذي قدم لنا جلازرا تحليلا لعمله هو أقرب إلى الترجمة منه إلى العرض، بحيث يمكن القول إنه عرف قراء العربية من طلابه بأهم نص فلسفي حديث في الأخلاق. ومما هو جدير بالإشارة في هذا السياق أن أهم أساتذة الأخلاق في الجامعة المصرية الدكتور توفيق الطويل قد نهج نفس النهج الذي قدمه جلازرا سواء في موضوعاته أو تبويبه أو منهجه أو اتجاهه المثالي المعتدل أو اتباعه للفيلسوف الألماني كانط، كما يظهر في كتابه: الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها^(٩). مما يجعل جلازرا بحق مؤسس الدرس الفلسفي الأخلاقي الذي مازال سائدا حتى الآن في أقسام الفلسفة في الجامعات المصرية وإن كان هناك اهتماما بالتيارات المعاصرة في القيم والأخلاق لدى الجيل الحالي من المتخصصين.

تاريخ الفلسفة الحديثة :

وإذا أستعرضنا محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها التي ألقاها الكونت دي جلازرا والتي تبين تعمقه ليس فقط في الفلسفة العربية بل في الفلسفات الغربية الحديثة، نجده أسس للبرنامج الذي مازال غالبا حتى اليوم في الجامعات المصرية وبعض الجامعات العربية كما يتضح في الموضوعات والمذاهب والأعلام الذين يتناولهم في محاضراته التي تشمل جهود أربعة من الفلاسفة يتناولهم بعد مقدمة في معنى وطبيعة الحكمة.

أولا : توماس هوبز، حياته ومؤلفاته، فلسفته الطبيعية، فهمه للفلسفة الأولى، كتابه في الجسم، كتابه في الإنسان، الليفثان وفلسفته السياسية والأخلاقية ثم تلخيص مذهبه ونقده.

ثانيا : ديكارت: حياته ومؤلفاته، القواعد لإرشاد العقل، التأملات مع مقارنات عديدة بالرواقية، نجدها تظهر بعد ذلك عند الدكتور عثمان أمين في كتابه

(٩) راجع دراستنا عن الدكتور توفيق الطويل ودراسات القيم في العربية في الكتاب التذكاري الذي أصدرته كلية الآداب جامعة القاهرة عنه، والباب الثاني من هذا الكتاب.

عن الرواقية. ثم يتناول انفعالات النفس ورسائله مع فلاسفه عصره، وردوده على الاعتراضات التي وجهت إلى فلسفته، ومختصر مذهبه، ونقده. وجاسندى معاصرى ديكارت وخصمه ونظرة عامة إلى فلسفته وتنتهى بذلك محاضرات ١٩١٨-١٩٢٠ وتبدأ المحاضرات التالية بالمقدمات^(١٠). ويتناول باسكال، حياته ومؤلفاته وفلسفته اعتمادا على تحليل كتابه "الأفكار" ثم المقالة فى روح الهندسة، ورسائله إلى أحد الرهبان مع تلخيص ونقد مذهبه. ونفس الأمر فى تحليله فلسفة مالبرانش التى يعرضها لنا من خلال كتاب البحث عن الحقيقة وكتاب الأخلاق.

منهج الكونت دى جلارزا :

ويلاحظ على جهود الكونت دى جلارزا فى الفلسفة الحديثة فى محاضراته عامى ١٨ بعض السمات والخصائص التى تميز درسه الفلسفى النقدى وهى:

أولاً : التحليل النصى وقراءة النصوص الخاصة بالفلاسفة والاعتماد عليها اعتمادا كاملا يذكر طبعاتها المختلفة والاستشهاد بها بالطريقة العلمية المنظمة يذكر أرقام الفقرات وهذا ما يظهر خاصة فى تناوله كتابات ديكارت المختلفة وكتاب باسكال الأفكار حيث يذكر كل مادة ورقمها وكذلك فقرات كتاب "البحث عن الحقيقة" لمالبرانش. مع الرجوع إلى الطبقات الأصلية لأعمال كل فيلسوف سواء باللاتينية أو الإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية كما فعل فى تناوله لكتاب كانط "نقد العقل العملى" الذى يتناول فيه الأخلاق الكانطية فى محاضراته عن الأخلاق، ويعرض أقسامه وفقراته بشكل أقرب إلى الترجمة. فالمحاضرة عنده قراءة وتحليل لنصوص الفلاسفة أنفسهم بلغاتها الأصلية.

ثانيا : يرتبط بمنهج قراءة النص الاعتماد على مؤلفات كل فيلسوف، وهو يشير فى الإشارات الكتابية إلى المراجع التى يعود إليها مثل: كتب تاريخ الفلسفة

(١٠) تبدأ المحاضرات بتعريف معنى الكلمة ثم المصادر أو المراجع التى يطلق عليها الإشارات الكتابية التى يقدم فيها كل ما كتب حول الموضوع أو الفيلسوف الذى يتناوله.

المختلفة التي يستخدمها في سياقين: الأول الربط بين الأعلام والمذاهب ليقدم لنا تاريخاً للفلسفة العامة في العصر الحديث، والسياق الثاني هو استخدام تحليلات أصحاب هذه المؤلفات في تقديم انتقاداته لكل فيلسوف سواء في الهوامش أو في الجزء الخاص بنقد المذهب. ومن هذه الأعمال التي يعتمد عليها كتب باومان Baumann وبالي Buhle وليزلي Leslie وأوبرك F.Uebervegs. وكما يعود إلى كتب تاريخ الفلسفة يرجع أيضاً إلى كتب المصطلحات والقواميس الفلسفية مثل قاموس جيمس بلدوين J.Baldwin.

ثالثاً : ربط الفيلسوف سواء: ديكارت أو هوبز أو بسكال أو مالبرانش بتاريخ الفلسفة ومناقشة أفكاره بالمقارنة مع غيره من السابقين حين يقارن الفلاسفة المحدثين بكل من أرسطو وأفلاطون والرواقيين. ويذكر ويستشهد بكل من أخوان الصفا (ص ١٢) اسبينوزا (ص ٩) بوسويه (ص ٣٦) الجرجاني، وابن سينا (ص ٣٨) إبكيثوس وسشارون (ص ٤١) هيوم (ص ٣٤) أفلوطين (ص ١٥) وفي سياق اهتمامه بتاريخ الفلسفة لا يكتفي بالفلاسفة الكبار الذين يعرض لهم، بل يضيف إليهم. فهو بعد أن يذكر هوبز يعرض بإيجاز لكل من: اللورد هربرت أوف شيربري، واللورد بروك، ويوسف كلانفيل، ورف كدورث. وبعد أن يتناول بالتفصيل جهود ديكارت يشير في صفحتين إلى جاسندي وفلسفته.

رابعاً : المنهج المحدد الواضح الذي يستخدمه حيث نجد أن أهم ما يميز دروس جلارزا هو تناول المنهجى وهو يشير لنا في أكثر من موضوع إلى منهجه والذي يتمثل في التالي :

- تقديم أولاً ترجمة لكل فيلسوف وبيان مراحل حياته وتناول مؤلفاته وطبعاتها المختلفة.
- عرض أقوال الفيلسوف المترجم له اعتماداً على نصوصه الأصلية مع تعليقات - غالباً ما تكون في الهامش وأحياناً في المتن - على هذه الأقوال حتى يوضح مذهب الفيلسوف.
- تلخيص المذهب مبيناً للغاية الأخيرة لصاحبه ووسائل في الوصول إليها.
- نقد المذهب نقداً شاملاً لمبادئه.

يقول موضحاً طريقته في التدريس ومنهجه في التحليل: "وكما أوافق كانط في أسلوب تنشيطه العقول أوافقه أيضاً في أسلوب تدريسه حيث أجعل موضوع الدرس تفسير كتاب أحد الفلاسفة وأبدى انتقاداتي وشيئاً من رأيي أثناء ذلك، إلا أنني اتبع في تفسير كتب الفلاسفة الترتيب التاريخي لأن محاضراتنا كما هي في الفلسفة العامة هي في تاريخها أيضاً ولهذا أخلص أولاً ترجمة كل فيلسوف مشهور ثم أذكر مضمون كتبه بالاختصار والحقه بتعليقاتي تفسيراً لها وانتقاداً عليها ثم أخلص المذهب تلخيصاً ثانياً أتم اختصاراً من الأول كما يفعل أدق الباحثين المؤرخين، وأني أختص بأسلوب آخر هو مستنبط من تعريفي الحكمة المذكور آنفاً وهو أنني أدل في التلخيص الثاني على الغاية الأخيرة التي قصدها واضع المذهب واذكر الوسائل التي بها طلب الوصول إلى غايته وأصف نظريته العامة في جميع الأشياء ثم انتقد مجموعة المذهب انتقاداً شاملاً لمبادئه".

خامساً : النقد السمة الأساسية المميزة لدرس جلازرا والتي لا توجد بنفس الوضوح لدى السابقين عليها ممن قاموا بالتدريس بالجامعة المصرية مما يجعلنا نطلق على جهده اسم المنهج النقدي في التاريخ للفلسفة. وتظهر هذه النزعة على مستويات متعددة الأول: هو إرشاد وتشجيع الطلاب على التفهم الواعي لمذاهب الفلاسفة وأقوالهم وعدم الخضوع لها بتمنية القدرة على النقد فيهم، والمستوى الثاني في سياق عرضه لهذه المذاهب والثالث في تخصيص فقرة مستقلة في نهاية تحليله لنقد المذهب. فهو في تقديمه للمحاضرات يخبرنا؛ أن الفلسفة يصل إليها الإنسان بتكميل مقدرته العليا وباجتهاده ومن هنا يتحتم علينا النقد وعدم قبول كل ما جاء من آراء في تاريخ الفلسفة، فلا يخلو تاريخ الفلسفة من أخطاء ومن هنا علينا بيان تلك الغلطات وإصلاحها". ويرى جلازرا أن علينا؛ أن نسمع الآراء الفلسفية ولا نسرع إلى نقض ما لا يوافقنا حتى نتفحص فيها جيداً شيئاً فشيئاً يوماً بعد يوم فإذا حانت ساعة نقدها كشفنا عن خطأها الستر أو أشرنا إلى صوابها". ويطالب طلابه بالتروى وعدم التعجل بإصدار الحكم عليها "قالمتابرة

ضرورية ولا غنى عنها فى الفلسفة لأنها تمنع الإنسان من أن يتعجل فى إتخاذ رأى وأن يتعصب قبل التروى الكافى^(١١).

وهو فى عرضه مذهب ديكارت يبين قواعد المنهج مشيراً إلى نقد باولى "الأصح بال" Buhle الذى يرى فى هذه القواعد منطق ديكارت، إلا أن ديكارت لم يستعملها جيداً ومازال يخطيء خصوصاً فى مسألة بيان المدركات^(١٢). وحين يتناول الأخلاق المؤقتة يقارنها بحكم سكوتس ويرى أنها قاصرة عنها^(١٣). ويشير إلى الدور فى قول ديكارت "أنا كائن إذا فكرت" وينتقد استخدام الفيلسوف للمصطلحات وخلطه وتأرجحه بين كونه روحاً وعقلاً وشيئاً مفكراً حيث يخلط ديكارت جملة ألفاظ دون مبالاة بأى تمييز بينها^(١٤) ويحدد ديكارت بتاريخ الفلسفة ويرجع بعض أفكاره للسابقين عليه خاصة أوغسطين وتعليقاً على قول ديكارت؛ أن جميع الأشياء التى ندركها إدراكاً واضحاً وبيناً "يعرض لرأى أبرك بأن ذلك غير صحيح لأنه نسى أن خبرة الوضوح نسبية وعلق بأنه قد أصاب أوبرك فى أقواله المذكورة وكلامه مهم. ونفس الأمر فى عرضه لفلسفة هوبز حيث يقدم انتقادات متعددة له فى عرضه لفلسفته صفحات ١٤، ١٧، ١٨، ٢٦، ٢٧ وذلك قبل تقديمه النقد الختامى لمذهبه.

وبدورنا نتقدم ببعض الملاحظات النقدية على اللغة العربية التى يستخدمها جلازرا وعلى المصطلحات الذى يقدمها لنا، فهو على سبيل المثال يستخدم بدلاً من أفكار وشعور أو مشاعر وميول فكرات، شعورات وأميال ويطلق لفظ حزب على مجموعة أو فئة أو فريق كما يستخدم غير الشائع مثل قوله الحنيك وهو يعنى الخبير أو المجرب أو الماهر المحنك. وبالنسبة للمصطلحات وهو بلاشك من أوائل من حاولوا نقل المصطلحات الفلسفية الغربية إلى اللغة العربية، وله فى هذا فضل الريادة، نراه يستخدم المعقولات فى ترجمة الميتافيزيقا فكتاب ديكارت Meditation Metaphysiques هو التأملات فى المعقولات، وهو يترجم الحدس intuition

(١١) الكونت دى جلازرا: الفلسفة العامة وتاريخها ١٩١٩-١٩٢٠، ص ٥

(١٢) المصدر السابق، ص ٤٠ هـ-٢.

(١٣) الموضوع نفسه.

(١٤) المصدر السابق، ص ٤٤ هـ-٢.

بالنظر الداخلي. ويترجم Dogmatic بالاثباتية كما في Dogmatic rationalism العقلية الاثباتية ويمكن ترجمتها بالعقلية الإيقانية أو المترتبة. ويترجم المذهب الحسي عند هوبز Sensualismus إحساسيا وعنوان كتاب ديكارت الشهير المقال في المنهج يطلق عليه "المقالة في الأسلوب" (ص ٣٨) وغيرها.

يفهم جلارزا الفلسفة بمعناها النظري المجرد كما عرفت به عند الفلاسفة اليونانية بأنها حب الحكمة وهي عنده أعظم الخيرات، وهي الغاية التي يهدف إليها الإنسان. والحكمة عنده هي التدبير الصحيح للغاية الصحيحة المستندة إلى علم المباديء، أما الفلسفة فهي الاهتمام بالحكمة والبحث عنها، وهي أكبر الخيرات بعد الخير المحض والحكمة عينها فليس في العالم شيء يستحق بذل قوانا الروحانية أو الجسدية مثل الحكمة، وليس من يثابر على البحث فيها إلا وقد نال الزلفى لديها ولا من يعشقها ويتألم ويتلذذ رغبة فيها إلا ويتصل بها ولا وحدها أن تعين مقام الإنسان الصحيح". (ص ٣)

وكما يتابع الفهم التقليدي الذي ظهر لدى الفلاسفة اليونان لمعنى الفلسفة، فهو أيضا يتابع الفلاسفة المعاصرين خاصة من أصحاب الاتجاه المثالي الروحاني. فقد عرض لكل من ديكارت وباسكال ومالبرانش من أصحاب الاتجاه العقلي مقابل دراسة هوبز صاحب الاتجاه التجريبي الحسي. ويظهر في مقامة محاضرات ١٩-١٩٢٠ متابعته لكانط في فهمه لطبيعة الفلسفة والحكمة وهي عنده كما ذكر "التدبير الصحيح للغاية الصحيحة المستندة إلى علم المباديء". وهو يوضح ذلك بقوله: "الفلسفة تدبير العالم لغايته والفيلسوف هو طالبها الذي تؤانسه مؤانسة العاقل للمعقول، وهذا التعريف للحكمة يوافق تعريفات الفلاسفة الباحثين ومنهم كانط القائل أن الحكمة معرفة الخير الأسمى وموافقة الإرادة له". (ص ٣) وهو يميز بين الفلسفة والحكمة "وقد جرت العادة أن تستعمل اللفظين اليونانية فيلسوف والعربية حكيم بمعنى واحد ولكن تمييزهما أولى".

وهو يميز أيضا بين العلم والحكمة وهو تمييز ضروري. فقد تساهل بعض الفلاسفة في التمييز بين العلم والحكمة، لكن الأولى أن يميز العلم والحكمة. ومن ثم علينا تحديد أنواع القول الثلاثة، النظريات والأقوال العلمية المحضة، والأدبية،

والمذاهب الفلسفية. ومهمة جلازرا ليست فى أن يقدم معلومات يستظهرها الطالب، ويتابع من خلالها أقوال الفلاسفة السابقين. بل هو يريد تنمية التفكير الاستقلالى لدى الطالب ومن هنا اطلق على أعماله فى مدرسة المعلمين العليا عنوان "محاورات فى الحكمة" لأن الفلسفة عنده تقوم على أعمال العقل، لذلك فالحوار والنقاش هو الأسلوب الأمثل ومن هنا فهو يدرّب تلاميذه على ذلك وعلى القيام بأبحاث "رياضيات فلسفية" يقول: "إننا راعينا فى نمط تعليم الحكمة قاعدة مبدئية مهمة شاركنا فى اتباعها بعض الفلاسفة المجتهدين الصادقين مثل كانط وهى أن تدعو المتعلم إلى التفكير الاستقلالى حتى يصير فيلسوفا لا ذاك كلام الفلاسفة فقط فإن هذا عمل لن يغلب فيه الإنسان المجلدات الضخمة والآلات الحاكيات" ويستشهد بقول بلوك: "أن نصيبنا الحقيقى من المعرفة على قدر نظرنا فى الحقيقة والعقل وتحصلنا عليهما وأن طفو آراء الآخرين فى أدمغتنا لا يزيدنا علما البتة وإن صادف أن تكون حقيقة فالذى كان فيهم علما ليس فينا إلا تمسكا برأى مع التصلب فيه.

خاتمة :

لقد ظل جلازرا الأستاذ الأسباني صاحب المنهج النقدى فى الدرس الفلسفى يقوم لمدة طويلة بتدريس الفلسفة بالجامعة المصرية ومدرسة المعلمين العليا بالقاهرة، أشاد به سامى الكيالى فى دراسته؛ إنتاجنا الفكرى بين الحربين" فى مجلة المعهد الدراسات والبحوث العربية. وتناول كامبفماير G.Kampfmeier تحليل كتابه "محاورات فى الحكمة" عام ٢٠٣٩ فى Orientalische literaturzeitung وأشاد به تلاميذه حيث قال عنه زكى مبارك فى كتابه: الأخلاق عند الغزالي" أنه نادرة النواذر فى كرم الأخلاق وله المؤلفات الفلسفية" وهو كما كتب محرر المقتطف فى عدد يناير ١٩١٨ "من الباحثين المحققين فى تاريخ الفلسفة وشئونها، ومن أمر الأوروبيين فى معرفة اللغة العربية والإنشاء فيها، مضى عليه زمن وهو يلقى محاضراته فى الجامعة المصرية فى الفلسفة العامة وتاريخها وعلم الأخلاق". وتخطبه مى زيادة فى الحفل الذى أقامه طلاب الفلسفة تكريما له فى فندق شبرد قائلة: "تراك ساعيا إلى إنهاض المدارك منا بحلم العالم الذى قد سبق وطوى طريقنا يقودنا الآن فيها كما استحضرت اشارتك الواسعة نوابح الأجيال بتوقد عطاردى،

وبرصانة مفكر قد اعتاد تسنم الذرى العقلية. فسردت مذاهب المتقدمين باسطا أقوالهم مفنداً آراءهم، شارحاً ملامس منها الإعجاز آتياً بالنقد عليها ملخصاً نقد الناقدين بسلاسة وإيجاز تكسوهما بلاغة عبقرية"^(١٥).

ويشير إليه محمد لطفي جمعه في "مذكرات شاهد على العصر" ويحدثنا عن فترة وجوده بمصر قبل قيامه بالتدريس بالجامعة المصرية وعن اهتمامه بدراسة الأرواح^(١٦). كما ينشر رابح لطفى جمعه رسائله إلى والده في "رسائل أعلام العصر على محمد لطفي جمعه"^(١٧).

أن ما قدمه جلالزا من دروس بالجامعة المصرية، يتميز عما سبقه من دروس في نفس الجامعة بحيث يمكن اعتباره الصورة الأولية الناضجة للدرس الفلسفي والتي كانت ولا تزال الصورة التي اعتمدها الباحثين وأساتذة الفلسفة التاليين عليه في كتبهم الجامعية. ونستطيع أن نعطي أمثلة ونماذج لذلك تؤكد على القيمة التاريخية لهذا الدرس النقدي كأول مراحل الدرس الفلسفي بالجامعة، والحقيقة أن أهمية دروس جلالزا تتمثل أساساً في تقديمه للفلسفة الغربية وترجمته لها وصياغته لأفكارها الجديدة تماماً على القراء العرب، ونحته لمصطلحاتها وهو طريق غير مسبوق فقد مهد الطريق وقدم المصطلحات بلغاتها الأصلية، سواء أكانت اليونانية أو اللاتينية، الفرنسية، أو الإنجليزية أو الألمانية مع ترجمة عربية أقرب إلى الدقة. مما يجعلنا نولى درسه هذا الأهمية الكبرى لما يمتاز به من خصائص نعددها في العرض التعليمي، التاريخي، التحليلي، النصي، التأصلي، النقدي، فهو بحق صاحب الرؤية الشاملة والمنهج النقدي في الدرس الفلسفي بالجامعة المصرية.

(١٥) مى زيادة: البحث العتيذ، المقتطف المجلد ٥٥، عام ١٩١٨، ص ١٢٩، وما بعدها.

(١٦) شاهد على العصر: مذكرات محمد لطف جمعة تاريخ المصريين ١٨٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة، ٢٠٠٠ ص ٣٩٠.

(١٧) رابح لطفى جمعة : حوار المفكرين، رسائل أعلام العصر إلى محمد لطفي جمعة خلال نصف قرن، عالم الكتب، القاهرة ص ٢٨١-٢٨٣.

طنطاوى جوهرى :

بدايات الدرس الفلسفى فى الجامعة(*)

تحتاج حياة وأفكار الحكيم الإسلامى الشيخ طنطاوى جوهرى إلى أكثر من دراسة تستوفى جوانبه المختلفة. فهو ذو اهتمامات متعددة فى مجالات: التفسير والدعوة الإسلامية والنهضة الحديثة والإصلاح الاجتماعى، وهو أيضاً مفكر ذو اهتمامات فلسفية: قراءة وبحثاً، تأليفاً وترجمة، دراسة وتديساً. صاحب رؤية يوتوبية فى إصلاح العالم والسلام الدولى على طريقة الفيلسوف الألمانى كانط الذى تأثر به وترجم له بتصرف كتابه "فى التربية"^(١).

وسوف نتناول فى هذه الدراسة الجانب الفلسفى عند طنطاوى جوهرى، فنعرض لكتابه الفلسفية، والأسس النظرية لأفكاره، وأخيراً محاضراته بالجامعة المصرية القديمة، التى كان من ضمن أساتذتها، وألقى بها عدة محاضرات عن "الفلسفة العربية والأخلاق". وتمثل هذه المحاضرات جزءاً مهماً من بدايات الدرس الفلسفى بالجامعة المصرية، الذى يمثل بدوره أساساً من الأسس التى كونت الخطاب الفلسفى المعاصر فى مصر، والتى تحتاج إلى بحث متعمق لبيان موضع هذا الدرس من تاريخ الأفكار، الذى لا ينفصل عن تاريخنا المعاصر، وبيان ما استحدثته الجامعة من مناهج وطرق فى البحث مختلفة تماماً عما هو سائد فى الحياة العقلية قبلها، سواء فى التعليم العام أو التعليم الدينى، وسواء ما قدمه الأساتذة العرب أو الأوروبيون؛ حتى نستطيع تحديد مكانة الدرس الفلسفى عند طنطاوى جوهرى داخل هذا الإطار.

وينقسم بحثنا الحالى إلى: مقدمة عامة فى الاهتمامات الفلسفية لطنطاوى جوهرى، ثم دراسة تحليلية تاريخية مقارنة لمحاضرات "الفلسفة العربية والأخلاق" التى ألقاها بالجامعة لوضع هذه المحاضرات فى سياقها التاريخى مع أعمال سنتلانا

(*) نشرت فى مجلة المسلم المعاصر بعنوان الدرس الفلسفى عند طنطاوى جوهرى: قراءة فى محاضرات الشيخ الفيلسوف فى الجامعة الأهلية. العدد (٩٠) ص ٤٣-٨٢.

(١) كانط : التربية، نقلته إلى الإنجليزية أنت تشرتون، وإلى العربية طنطاوى جوهرى، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ١٣٥٥هـ.

وماسينون^(٢) والكونت دى جلارزا من جانب وسلطان بك محمد وعلى العنانى ومنصور فهمى من جانب آخر. والقسم الثالث تحليل للمحاضرات ومحتواها باعتبارها من المحاولات المبكرة فى قراءة الفلسفة العربية فى بداية القرن العشرين. حتى تلقى الضوء على مفكر مغمو ر بما يجهله الكثيرون، أسهم فى الكتابة والتدريس فى بداية نشأة الجامعة المصرية، وكان له دوره الإصلاحى مع زعماء حركة الإصلاح الحديثة.

القراءة الفلسفية لأعمال طنطاوى جوهرى :

هناك بعض المحاولات السابقة التى حاولت تناول أفكار الكاتب والمفكر العربى المسلم، والذى أطلق عليه "الشيخ الفيلسوف" و"الأستاذ الحكيم"، إلا أن هذه "القراءات" تناولته من نواح جزئية مختلفة وقدمته فى صور كثيرة كادت تتناقض، أو على أقل تقدير كانت تضع أفكار الرجل فى مواضع متباينة، ولا تلتقى عند ملامح معينة يتسم بها تفكير وكتابات هذا المفكر الجاد الطموح غزير الإنتاج، الذى نتوقف الآن أمام نتاجه الفكرى وخطابه الإصلاحى وبيوتبيه العالمية ودرسه الفلسفى بالجامعة الأهلية، محاولين تقديم قراءة جديدة له. ورغم تعدد القراءات السابقة التى تدل على أهمية الكاتب المفكر، إلا أن أيا منها لم تقدم صورة متكاملة أو رؤية شاملة لأفكار المفكر الإصلاحى الذى قورن دوماً بالشيخ محمد عبده، بل عده البعض أكثر جذرية منه. ومن هنا علينا إعادة النظر فى نتاجه الفلسفى من أجل تقديم قراءة جديدة له.

١- لقد عرف الشيخ فى هذه القراءات "بالمفسر" حيث أبرز كل من: محمد حسين الذهبي فى "التفسير والمفسرون"^(٣) ومصطفى الحيدى "اتجاهات التفسير فى العصر الحديث"^(٤) وبنيت الشاطىء "القرآن والتفسير العصرى"^(٥) الناحية الدينية

(٢) انظر دراستنا عن محاضرات ماسينون بالجامعة المصرية "رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفى العربى : تقديم وتطوير محاولة ماسينون"، ص ١-٥٤، مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة، العدد ٤٨، عام ١٩٨٨م.

(٣) د. محمد حسين الذهبي : التفسير والمفسرون، الجزء الثانى، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط، ١٩٧٦م، ص ٥٠٥ وما بعدها.

(٤) مصطفى الحيدى : اتجاهات التفسير فى العصر الحديث، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة.

(٥) بنت الشاطىء : القرآن والتفسير العصرى، القاهرة، ١٩٧٠.

في خطابه، اعتماداً على أهم وأضخم كتاباته "الجواهر في تفسير القرآن وما يرتبط به من كتابات مثل: "التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم" و"القرآن والعلوم العصرية"، حيث يعد تفسير موسوعة علمية ضربت في كل فن من فنون العلم مما جعل هذا التفسير يوصف بما وصف به تفسير الرازي، فالشيخ كما يرى الذهبي معروف بتفسيره للقرآن على نمط علمي اختصه لنفسه لم يسبقه إلى مثله ولم يقلده فيه أحد^(٦)، فهو يبدأ بالتفسير اللفظي للآيات، ثم يتلوه بالشروح والإيضاحات والكشف كما يقول عبدالمجيد عبدالسلام "أى أنه يشرح متوسعاً في الفنون العصرية المتنوعة"^(٧).

وكانت صورة المفسر تلك في هذه القراءة من أهم الجوانب في كتابات الشيخ التي أشار إليها وأشاد بها معظم من كتب عنه فهي غير تقليدية وغير مسبوقة نجد ذلك لدى علي الجمبلاطى الذى رأى فيه عالماً في طليعة أولئك الناظرين البصراء إلى حقائق زمنهم، آمن إيمان الدين المتين أن التقدم العصري رهين العلم^(٨) وكتب رجاء النقاش مقالين: عن "القرآن والفكر الجديد تفسير للقرآن بالخرائط والصور"^(٩) و"حول تفسير القرآن: أضواء جديدة على عالم كبير مجهول"^(١٠) يتحدث فيهما عن تفسير الجوهري الذى يقف متميزاً بمنهجه الخاص اللامع بين جميع تفاسير القرآن، فالشيخ هو أحد علماء الدين البارزين، وواحد من المفكرين السابحين في هذا العصر، برغم أنه لم يحظ بما يستحق من الدراسة والاهتمام^(١١)، ويرى محمد عبدالجواد أن علم الرجل لا ينحصر في دائرة محدودة وكتابته الموسوم "بالجواهر" موسوعة علمية إسلامية حديثة أكثر فيها من الكلام عن العلوم الحديثة: كالفلك والنبات والحيوان^(١٢)، وأشار عبدالعزيز عطية في

(٦) محمد حسين الذهبي : المرجع السابق، ص ٥٠٥.

(٧) عبدالمجيد عبدالسلام المحتسب: اتجاهات التفسير في العصر الحديث، وأفرد الفصل الثالث (التفسير العلمى) للشيخ طنطاوى جوهري ، ص ٢٧٣ وما بعدها.

(٨) علي الجمبلاطى : ذكرى طنطاوى جوهري، القاهرة، ١٩٦٢م، ص ٦، ٧.

(٩) رجاء النقاش : مجلة المصور، العدد ٢٥٠٨، ٣ نوفمبر ١٩٧٢م.

(١٠) رجاء النقاش : مجلة المصور، العدد ٢٥١١، ٢٤ نوفمبر ١٩٧٢م.

(١١) المرجع السابق.

(١٢) محمد عبدالجواد : تقويم دار العلوم، القاهرة، ١٩٤٧م، ص ١٩١.

نفس تقويم دار العلوم إلى أن أكثر ميل الشيخ كان متجهاً إلى الإصلاح الدينى والاجتماعى، وكان أكبر همه أن يذيع فى العالم رسالة السلام عن طريق تعاليم الإسلام^(١٣) وكتب فى نفس المعنى عبدالمنعم البهقيرى فى مجلة "الوعى الإسلامى" مبيناً كيف استطاع أن يقدم صورة لتعاليم الإسلام السمحة فى دعوته إلى المحبة والسلام^(١٤).

٢- ومقابل تلك الصورة الدينية التى عرضت للشيخ ضمن "اتجاهات التفسير فى العصر الحديث" سواء فى شكلها التقليدى لدى من تناوله فى إطار "التفسير والمفسرون" أو فى الدراسات العصرية التى ربطت لديه بين الدين والعلم الحديث، فإن هناك صورة أخرى وقراءة ثانية - ربما تكون ضد القراءة الأولى وهى تناول الشيخ كرائد من رواد البحث الروحانى اعتماداً على كتابه "الأرواح"، الذى يدافع فيه عن علوم الروح محاولاً التوفيق بين الآراء الدينية أو الصوفية وشبهاتها فى العلوم الروحية الحديثة ويقدم لنا هذه الصورة كل من: "عبدالجليل راضى فى "مجلة الروح" ورءوف عبيد فى "مفصل الإنسان روح لا جسد" فهو عنده رائد من رواد الروحية، وأبرز علماء العرب المحدثين. وكذلك يكتب عنه أيضاً كل من "عبداللطيف الدمياطى فى "الواسطة الروحية" وعبدالعزيز جادو، الذى كتب عنه أكثر من دراسة، فقد تناوله فى البداية بالتعريف والتأريخ له ولحياته وزيادته الروحية فى كتابه "الروح والخلود بين العلم والفلسفة"، ثم خصص فصلاً مهماً عن الشيخ طنطاوى الرائد الروحى فى كتابه عنه^(١٥). ونشرت جريدة الجمهورية مقالاً بتوقيع مستعار عن "طنطاوى جوهرى الرائد الروحى". وتمثل هذه الكتابات السابقة جوانب متعددة من اهتمام المفكر الدينى، وتظهره عالماً مفتوناً بدراسات الباراسيكولوجى متعلقاً بأهداب الغيبىات مؤمناً بعالم الأرواح والاتصال بها والانقياد لأوامرها يكتب ما تمليه عليه وما تشير له به. يخوض المعارك

(١٣) عبدالعزيز عطية تقويم دار العلوم، القاهرة، ١٩٤٧م، ص ١٩٦.

(١٤) عبدالمنعم البهقيرى : مجلة الوعى الإسلامى، العدد ٥٢، السنة الخامسة، يونيو ١٩٦٩.

(١٥) د. عبدالعزيز جادو : الشيخ طنطاوى جوهرى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠م، الفصل السادس.

الفكرية والتاريخية انطلاقاً من إيمانه بها فيكتب عن براءة العباسية أخت هارون الرشيد رداً على ما كتبه جرجى زيدان عنها. وربما لا يكتفى بالتأليف والكتابة بل يصبح أحد أعضاء جمعية الأرواح بل رائداً من روادها^(١٦).

٣- وهناك قراءة أخرى توقف أصحابها أمام الجانب الأدبى عند الكاتب الأديب طنطاوى جوهرى. وهذه القراءة نجدها لدى محمد محمد حسين الذى يضع الشيخ داخل الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر، فقد كانت لديه ثقة كبيرة فى نهضة المسلمين واستعادتهم مجدهم وعماراتهم الأرض وإصلاحهم ما آل إليه أمرها من فساد واضطراب، وكانت هذه الفكرة تنزل من نفسه منزلة اليقين الذى لا يخامره فيه شك^(١٧). وربما تجد هذه القراءة ما يؤكدها ليس فقط فى كتب الشيخ الأدبية مثل: "مذكرات أدبيات اللغة العربية"، "سوانح الجوهرى"، "جوهرة الشعر والتعريب" بل أيضاً فى كتاباته الأخرى التى يتحدث فيها عن الطبيعة الإنسانية مثل كتبه عن: "الزهرة فى نظام العالم والأمم"، "نظام العالم والأمم"، و"جمال العالم"، و"جواهر العلوم" الذى وضعه على هيئة رواية مثل كتاب "أين الإنسان؟"؛ لذا فإننا نجد قارئه كما يؤكد على الجنبلاطى لا يتعثر فى لفظه ولا يستصعب فكرة، كأنه قاص يقص عليك أمتع القصص وأغرب الوقائع^(١٨). ونفس القراءة يقدمها محمد عبدالجواد فى "تقويم دار العلوم" حيث يراه "حاضر الذهن، واضح الحجة كثير الاستشهاد بالنصوص، كثير الإطلاع، أوتى من فصل المقال ما يعز على أهل اللسان والفلسفة"^(١٩)، وقد بين عبدالعزيز عطية "أن الشيخ بعد أن روى من معين العربية وكوثر العلوم الشرعية والفقه الأكبر وكثير من العلوم طار صيته فى معمور الأرض"^(٢٠). ويجعله عبدالعليم القبانى من رواد الشعر السكندرى "فقد

(١٦) المصدر السابق، ص ٧٣.

(١٧) محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر، القاهرة، ١٩٥٩م، ص ٣١٠-٣١١.

(١٨) على الجنبلاطى : المصدر السابق.

(١٩) محمد عبدالجواد : تقويم دار العلوم، ص ١٩١-١٩٢.

(٢٠) عبدالعزيز عطية : المصدر السابق، ص ١٩٦.

كان الشيخ يعمل مدرساً بمدرسة رأس التين الثانوية، وكان يلقن تلاميذه بعض الأفكار الثورية، وكان يلقن تلاميذه بعض الأفكار الثورية فى قصائد من نظمه.

ولا تعطى تلك القراءات - رغم أهميتها الصورة المكتملة لجهود المفكر الكبير التى اتسعت لاستيعاب الثقافة العربية الإسلامية وعلومها الدينية المختلفة والثقافة العصرية من: فلسفة وعلوم رياضية وطبيعية متعددة، والتى تظهر لنا من خلال كتاباته، التى نجد فيها أسماء لا بلاس ودارون وإيفيرى^(٢١) مع كانط ويكون وأزفالد كولبه مع أسماء الغزالي وإخوان الصفا وابن خلدون. وتوضح لنا كتابات طنطاوى جوهرى مدى اتساع ثقافته وتنوع مصادره الفكرية كما ظهرت فى مؤلفاته الكثيرة التى نستطيع عند تحليلها جميعاً قراءة الخطاب الفلسفى الإسلامى المعاصر فى بواكيره الأولى.

ويمكن القول إن مجمل كتابات المفكر المصرى ذات أساس فلسفى عقلانى يبنى عليه ويتفرع منه الخطاب النهضوى الذى يوضح جوانب تفكيره المختلفة، وهى فى مجملها نتيجة ارتباط موقفه النظرى بظروف العصر وإشكالياته المختلفة الدينية الإصلاحية، التى تنطلق أساساً من موقف السياسى والاجتماعى كأحد دعاة الحزب الوطنى (القديم) وكأحد كتاب جريدة اللواء المعبر عنه اتجاهها الوطنى الإسلامى، كما تمثل فى كتابيه "نهضة الأمة وحياتها"^(٢٢) و"نظام العالم والأمم" وغيرهما. مما يميز ما قدمه طنطاوى جوهرى عن غيره من مفكرى هذه الفترة بسمه فلسفية واضحة.

والصورة التى نقدمها هنا فى قراءتنا الحالية - هى صورة الفيلسوف، فقد عرف جوهرى بألقاب متعددة، وكان الغالب عليه لقب بن الفيلسوف الحكيم وهو

(٢١) راجع كتابات طنطاوى جوهرى: "رسالة أصل العالم"، و"رسالة الحكمة والحكماء" التى تظهر مدى تعمقه فى تاريخ الفلسفة.

(٢٢) طنطاوى جوهرى: نهضة الأمة وحياتها، وقد سبق أن نشر هذا الكتاب على شكل مقالات فى جريدة اللواء التى يصدرها الحزب الوطنى القديم، انظر جادو ص ٢٥.

الاسم الذى كان يميل إليه ويسبق اسمه دائماً على أغلفة كتبه^(٢٣)، وقد حدد على الجمبلاطى هدفه من الكتابة عن "ذكرى طنطاوى جوهرى" بأنه يريد تقديم سيرة فيلسوف الإسلام فى العصر الحديث^(٢٤)، ويرى عبدالعزيز جادو "أن الفيلسوف والحكيم (ويقصد جوهرى) فى مقدمة هؤلاء الأعلام من رجال الفكر العصريين الذين لا نزال إلى اليوم نذكرهم"^(٢٥)، وهو عنده من فلاسفة القرن العشرين ومصلح دينى مجدد تقدمى^(٢٦)، وقد جاء فيما نشرته عنه الجمعية الآسيوية الفرنسية "أنه فيلسوف حكيم بقدر ما هو عالم دين"^(٢٧)، ولقبته جريدة "مصر الفتاة" فى عددها ٣٤٣ الصادر فى نوفمبر ١٩٥٩م بأنه "فيلسوف مصر"، وهو عند محمد عبد الجواد "عالم أديب فيلسوف"^(٢٨)، وعند سنتلانا المستشرق الإيطالى "أحد رؤساء الحركة السياسية والاجتماعية التى انتشرت فى طبقات الشعب الإسلامى كافة تحت اسم الجامعة الوطنية"^(٢٩)، وكذلك أشاد به مرجليوث فى مجلة الجمعية الآسيوية الملكية مقارناً بينه وبين كانط^(٣٠)، وهو نفس ما فعله جب فى جريدة المقطم ٨ يناير ١٩٣٨م، وريتشارد هارتمان الذى ربط بينه وبين محمد عبده والغزالى، وكذلك كارادى فو فى "مفكرى الإسلام"^(٣١)، ويرى الدكتور محمد يوسف موسى أنه

(٢٣) فقد طبعت مطبعة الرشديات بالإسكندرية "محاضرات بين العلم والسياسة" أولها محاضرة "الفلسفة عند العرب" التى ألقاها الأستاذ الحكيم الفيلسوف الشيخ طنطاوى جوهرى بدار نقابة المعلمين. ومثل هذا التقديم جاء على غلاف كتابه "السر العجيب تأليف الأستاذ الفيلسوف الشيخ طنطاوى جوهرى المدرس بمدرسة المعلمين، وكتب على "جوهرة الشعر والتعريب" جملة قطع من النظم لمشهورى شعراء الإنجليز كساها حلة الشعر العربى، حضرة الحكيم العالم الأستاذ الشيخ طنطاوى جوهرى.

(٢٤) على الجمبلاطى : ص ٧.

(٢٥) د. عبدالعزيز جادو ص ٥.

(٢٦) المصدر السابق ص ٦.

(٢٧) انظر مقال الجمعية الآسيوية الفرنسية فى كتاب طنطاوى جوهرى: الحكمة والحكماء ص ٧١

(٢٨) محمد عبد الجواد ص ١٩٢.

(٢٩) سنتلانا: ملخص كتاب أين الإنسان؟ مجلة العلوم الشرقية، مترجمة مصطفى بك رياض بعنوان "صدى صوت المصريين فى أوربا" مطبعة دار المعارف بمصر ص ١٠.

(٣٠) انظر جادو : ص ١٠٨.

(٣١) المرجع السابق ص ١١١ وما بعدها.

يستحق من المجد أكثر مما يستحق الإمام محمد عبده لولا أن زملاءه وإخوانه جهلوه وعجزوا عن نصرته عندما تقدمت الدوائر العلمية لترشيحه لنيل جائزة نوبل كأول مصرى يرشح لهذه الجائزة (٣٢).

وقبل قراءة مشروع المفكر الإصلاحى وبيان أسس تفكيره فإن إشارة موجزة إلى كتاباته تلقى الضوء على خطابه الفلسفى وتحدد محاوره النظرية.

وإذا ما استبعدنا بعض كتابات طنطاوى جوهرى مثل "الفرائد الجوهرية فى الطرق النحوية" و"مذكرات فى أدبيات اللغة العربية" و"جوهر التقوى فى الأخلاق" أو حتى نحيناها جانباً مؤقتاً باعتبارها ذات منحنى تعليمى كتبت للطلاب. وكذلك إذا أبعدنا كتابيه "الأرواح" و"براءة العباسية أخت هارون الرشيد" التى قيل: إن روحها اتصلت به ليصحح أخطاء جرجى زيدان فى بيان قصتها التاريخية؛ وذلك لاتجاهتهما المغالية فى الغيبيات. فأنا نجد أن تأليفه كلها رغم تعدد موضوعاتها يجمعها اهتمام واحد يسرى فى كل أجزائها وكأنها مجلد واحد أو سفر ضخيم صدر فى أجزاء متعددة، ويؤكد ذلك رأى الجمعية الآسيوية الفرنسية فى كتابه "نظام العالم والأمم والحكمة الإسلامية العليا" ويرتبط بهذا رسالة "الزهراء فى نظام العالم والأمم" وهى دراسة مترجمة عن الإنجليزية نقلها عن اللورد ليفبرى (السير جون لوبك) الذى تأثر به كثيراً فى كتاباته. ويتناول فى هذه الدراسة عالم النبات والزهور وكل ما يتعلق به، وهى توضح اهتمامه بالطبيعة وتأملها، ذلك الاهتمام الشعاعى الرومانسى الذى سيطر على أجزاء متعددة من كتاباته التى يغلب عليها التأمل، ويعد تأمل الطبيعة سمة أساسية فى تفكير طنطاوى جوهرى، بل إن كتبه فى التفسير تهتم فى الأساس، كما يبدو من تحليلها ببيان مقاصد الإسلام ونظام العالم، كما يظهر فى كتابه "التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم" الذى يقسمه إلى اثنين وخمسين باباً أو جوهرة كل منها تفسير آية من آيات القرآن الكريم على ضوء ما كشف عنه العلم الحديث، ويلاحظ فى هذا الكتاب أنه استخدم العرض الموضوعى لآيات القرآن الكريم وشرحها حسب موضوعاتها، ويظهر فى هذا الكتاب المنحنى التوفيقى الذى اتخذه المؤلف بين القرآن من ناحية والفلسفة اليونانية

من ناحية ثانية، والكتاب دعوة صريحة للإسلام موجهة إلى مؤتمر الأديان باليابان ١٩٠٦م، وقد ترجم إلى لغات عديدة، منها : اليابانية والفارسية والهندية والروسية.

وقد كان للمفكر الوطنى مواقف مواقف ضد الاحتلال الإنجليزى للبلاد، وكانت كتاباته تهدف إلى تجميع القوى الإسلامية المختلفة فى إطار وحدة جامعة على أسس إسلامية عقلانية مصحوبة بفهم معاصر لنظم الحياة المختلفة ذى نهج إصلاحى، وقد طمأن هذا النهج الدوائر الغربية، كما يتضح مما كتبه الجمعية الملكية الإنجليزىة، التى تناولت الخطاب الطنطاوى فى الإطار الأستمولوجى المعرفى لا السياسى الثورى - تعليقا على كتاب "نهضة الأمة وحياتها" - بقولها: إن الإنجليز مطمئنون إلى أن الشيخ لم يرد بلفظ النهضة ثورة يثيرها وإنما أراد الإصلاح ورفق الأمة، فهو أقرب إلى محمد عبده منه إلى الأفغانى، وليس فى ثنايا كتبه ما يحض على الثورة أو يشير إلى عصيان^(٣٣). وفى ختام المقال تذكر رأيه فى سياسة الأمم، وهو فى الحقيقة مقصود الكتاب الذى وضع للحكومات نظاماً جديلاً؛ إذ أبان كيف يكون التشابه بين جسم الإنسان ووظائف أعضائه؟ وما الحكومات العادلة؟ وكيف ينوب فريق من الأمة عنها؟ وما طريق الانتخاب؟

وينطبق نفس الرأى على كتابه "النظام والإسلام" الذى كان أيضاً مجموعة مقالات نشرت بالمؤيد، وقد ترجم أيضاً إلى التركيبية والهندية. وفى نفس الإطار نجد كتابه "جمال العالم" الذى يتفق من حيث الاسم مع "نظام العالم والأمم" و"الزهرة فى نظام العالم والأمم"، ويتفق من حيث المحتوى أيضاً مع هذه الكتب ومعه "التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم"؛ حيث ينتقل المؤلف من ذلك النظام والإبداع والجمال الموجود فى العالم، ليعبر عن قدرة الخالق الذى أوجد هذا العالم، وهو وإن كان يستخدم نفس الأدلة التقليدية التى يستخدمها الفلاسفة، إلا أنه يستعين فى ذلك بالدراسات العلمية فى مجال الطبيعة والحيوان، وهى سمة تظهر فى كل كتاباته؛ مما جعل كثيراً من الباحثين يؤكدون تميز الكتاب وصاحبه بحب الطبيعة حباً غير خفى. وما يستوقفنا هنا هو مناسبة تأليف الكتاب التى توضح الاتصال وعدم الانفصال بين اهتمام الشيخ الدينى والعلمى وهدفه فى ترقية الأمة ونهضتها، فقد كان الكتاب نتيجة نقاش طويل بين الشيخ وشاعر النيل حافظ إبراهيم الذى

استمع طويلاً إلى أفكار الكتاب ونصحه بقوله : "لو دون هذا الكلام في كتاب لترقت الأمة المصرية"^(٢٤).

ويهدف بكتابه : "جواهر العلوم" و"ميزان الجواهر" في عجائب هذا الكون الباهر" إلى نفس الغاية. الكتاب الأول وضعه على هيئة رواية وهو نفس ما فعله في "أين الإنسان؟" وقد قررت وزارة المعارف على طلابها هذا الكتاب الذي جعله الشيخ كما يذكر لنا سلماً إلى فهم ما هو أدق وأرقى في الفكر هو "ميزان الجواهر"، وذكر فيه بواطن العالم وقواه وعجائبه الباطنة رابطاً بين آرائه الكونية وأسسها الفلسفية مع المقارنة بين آراء الفلاسفة الأقدمين ومقابلته بكلام الفلاسفة الأوربيين، ووزن الأقوال بالحجج العقلية. والكتاب الثاني "ميزان الجواهر" يدور أيضاً حول التفسير العلمي لحقائق الكون، وفيه تظهر آراء المفسر مع آراء السابقين من علماء المسلمين مثل الغزالي والرازي، يقول الشيخ حمزة فتح الباب في تقديمه للكتاب مخاطباً مؤلفه : "ولقد ذكرني ميزانك ما قاله السعد في شرح المقاصد" نقلاً عن الإمام حجة الإسلام في أثناء تعريف علم الكلام.. وما قاله القطب الرازي في "شرح مطالع الأنوار" والشيخ الأكبر (ابن عربي) في فتوحاته.

وفي كثير من أعمال الشيخ ما يؤكد أن كتابته كانت استجابة من المفكر لحاجات الواقع: فقد جاءت رسالته في "أصل العالم" ردّاً على تساؤل من الشيخ عبدالعظيم فهمي يسأل فيه عن أصل الكون ومادته الأولى والنظرية العلمية التي تفسر طبيعته، وهي من الرسائل الفلسفية المهمة التي توضح رأيه في المسائل الأنطولوجية والكونية الكبرى معتمداً على النظريات العلمية الحديثة التي قال بها لا بلاس وغيره من العلماء". وجاءت ترجمته لكتاب كانط في "التربية"، وأعتقد أنه أول من نقل كانط إلى العربية استجابة لطلب من مجلة النهضة النسائية ليكتب شيئاً يتعلق بتربية النشء وطرق معاملة الأطفال والمبادئ التي على الأمم الإمام بها لإعداد جيل صالح^(٢٥).

(٢٤) المرجع السابق ص ٢٦.

(٢٥) انظر الفقرة الأخيرة من هذه الدراسة تحليلنا لترجمة جوهري لكتاب كانط في التربية.

وفى نفس الاتجاه الأساسى لأعمال الأستاذ الفيلسوف يأتى أهم أعماله: "الجواهر فى تفسير القرآن" و"بهجة العلوم فى الفلسفة العربية وموازنتها بالعلوم العصرية" ويبدو الشيخ كعادته بقوله: إن الإنسان مهيب بفطرته لقبول الفلسفة ويتحدث فى تاريخ علومها ويتوقف أمام عناية الدولة الإسلامية بالفلسفة والترجمة ويبين جهود الفارابى، ثم العلاقة بين الدين والفلسفة.. ويتحدث عن تاريخ الأمة اليونانية فى الفلسفة منذ القدم، وسقراط وأفلاطون، وكتابه "القرآن والعلوم العصرية" كما جاء على غلافه: "خطاب إلى جميع المسلمين وإن الصناعات والعلوم يأمر بها القرآن، وإن الأمراء والعلماء وأغنياء المسلمين هم المكلفون بذلك وبإحكام الرابطة بين الأمم الإسلامية عموماً. ويقوم هذا الخطاب على إعمال العقل. فالعقل الصحيح والرأى الرجيح والعمل بهما المنجى فى الدنيا والآخرة"^(٣٦). وفى "سوانح الجوهري" يبين لنا كيفية ترقية الأمة عن طريق الاقتصاد وترقية الصناعة والزراعة وحركة التعليم من أجل نهضة إسلامية شاملة. وبالإضافة إلى تلك الكتابات الدينية التى تحاول تفسير آيات القرآن بما اكتشفه العلم الحديث وذلك بإعمال العقل الإنسانى فى الكون والطبيعة من أجل دعوة المسلمين إلى النهضة وكيف تعامل العرب مع هذه الفلسفات بحثاً ودراسة.

وتشمل الكتابات والأوراق الفلسفية التى تركها لنا الشيخ بالإضافة إلى محاضراته بالجامعة المصرية التى ألقاها فى العام الدراسى ١٩١٢/١٩١٣م على عدة كتب ورسائل أخرى منها: "رسالة الحكمة والحكماء"^(٣٧) التى تحتوى على مجموعة من الدراسات التى تحمل نفس خصائص أسلوب الشيخ وتعبر عن نفس الاهتمامات مثل: المقصود من هذا العالم؟ ووجهة العالم واحدة هى النظام العام، والمقارنة بين فلسفة وفلاسفة الشرق والغرب. وكتابه "المدخل إلى الفلسفة"، الذى يتناول فيه علوم العرب المختلفة وعلوم اليونان، والحديث عن هذه العلوم نجده من أهم محاور محاضراته بالجامعة الأهلية، ويبدو أنه أصدره فى دراسة مستقلة (المدخل إلى الفلسفة) مثلما فعل فى محاضراته عن "الموسيقى العربية" التى تناولها أيضاً فى نفس المحاضرات"^(٣٨).

(٣٦) جوهري: القرآن والعلوم العصرية. دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٢٣م، ص٣.
(٣٧) طنطاوى جوهري: رسالة الحكمة والحكماء، مطبعة جرجى عزروزي، الإسكندرية، ١٩١٥
(٣٨) أصدر جوهري عدة أعمال قبل وبعد محاضراته تدور حول نفس الموضوع مثل: أصل العالم "رسالة الحكمة والحكماء" "الفلسفة عند العرب"، "المدخل إلى الفلسفة".

وتأتى محاولته الجادة التى يبدو فيها متأثراً بكانط من جهة والعلوم الرياضية من جهة أخرى من أجل صياغة نوع من السلام العالمى واليوتوبيا الشاملة التى تجمع الشعوب واليوتوبيا الشاملة التى تجمع الشعوب كلها فى إطار وحدة إنسانية، كما يظهر فى كتابيه: "أحلام فى السياسة والسلام العالمى" (٣٩) و"أين الإنسان؟" اللذين اعتز بهما كثيراً وأرسلهما إلى معظم مفكرى العالم المحدثين لدعوتهم إلى نفس رؤيته، واستجاب له كثير منهم وفى مقدمتهم سنتلانا المستشرق الإيطالى الذى سبقه فى التدريس بالجامعة الأهلية حيث لخص الكتاب "أين الإنسان؟" فى مجلة العلوم الشرقية التى يشرف عليها وأشاد بالشيخ وأفكاره ، فالكتاب من الصحف العظيمة الدالة فى الوقت الحاضر على مبلغ أفكار وشعور الطبقة الراقية الإسلامية، والحق يقال إنه لعمل إنسانى عظيم فى قالب احتجاج سياسى ولم يك كتاباً موجهاً إلى المصريين فقط بل للعالم أجمع، فالمسألة التى يريد حلها هى مسألة العالم كله بالإجماع. ويمثل كل من "أحلام فى السياسة والسلام العالمى" وكذلك "أين الإنسان؟" محاولة أولى مبكرة فى التفكير اليوتوبى العربى المعاصر؛ حيث (٤٠) ن نجد فيهما صدق لما قدمه كانط، ويمثلان معاً نظرية المفكر المصرى فى السلام العالمى، فهو يسعى إلى مماثلة نظام المجتمع البشرى بما عليه الكون والطبيعة من اتفاق وائتلاف. يريد تحويل النفوس فى المجتمع من الطبيعة السبعية (من سبع) أو البهيمية إلى إنسانية بشرية يحل بينها التعاون والتوافق بدلاً من النزاع والصراع. وهذا ما أشاد به المستشرقون الذين اطلعوا على أبحاثه وكذلك بعض الباحثين والكتاب العرب المعاصرين.

(٣٩) تأثير كانط فى طنطاوى جوهرى كبير يتجاوز ترجمته لكتاب التربية والإشارات العديدة له فى "أين الإنسان؟" إلى استلهام محاولة كانط "مشروع للسلام الدائم" فى عمله "أحلام فى السياسة والسلام العام" وقد أكد التشابه بين العملين مرجليوث فى مقالته عن طريق جوهرى بمجلة الجمعية الآسيوية الملكية ١٩٣٧م.
(٤٠) سنتلانا : ملخص أين الإنسان ص ١١.

ولأهمية هذين الكتابين نعرض بإيجاز أهم أفكارهما لبيان جهود الشيخ فى الدعوة إلى السلام العالمى والأسس التى تقوم عليها هذه الدعوة. فالحكيم الفيلسوف يحاول فى كتابه "أين الإنسان؟" بيان استخراج السلام العالمى فى الأمم من "النواميس الطبيعية" والنظامات الفلكية والفطر الإنسانية، وبنیان السياسة على أساس الطبيعة، وأن مدنية اليوم حيوانية، ودعوة الناس للإنسانية الحقيقية، وبيان أن الإنسان لم يفهم إنسانيته ولم يستخرج قوته بعد. وخطاب موجه لفلاسفة الأمم ونوابها وملوكها ودعوة الأولين لبحث هذا الموضوع والآخرين للتعاون على العمل. وهذا (الكتاب) عبارة عن رولية بين طنطاوى جوهرى وروح من الأرواح القاطنة بمذنب هالى لما اقترب من الأرض وسأل عن السلام فى العالم وعن أخلاق نوع الإنسان وهو عشرون فصلاً^(٤١).

فى الفصل الأول مقدمة الكتاب فى أحوال مذهب هالى، والثانى سؤال عن حال الإنسان، وقول كانط الإنسان لم يتعلم العلم من أعلى منه ولو تعلم لكان أرقى، ويدور الفصل الثالث فى أخلاق الإنسان، والرابع فى علومه ومعارفه، والخامس فى استعداد الإنسان للعلوم والأخلاق، والسادس فى أنواع الحكومات والفلاسفة، والسابع عن المادة والعقل، والثامن يدور حول الحكمة فى المادة والعقل، والتاسع يتناول الفلسفة القديمة والجديدة، والعاشر فى المنطق والأخلاق والسياسة، وفيه كما يقول المؤلف الحقيقة المرة فى مقارنة السياسة بالقضاء والتعليم، وتتناول الفصول بعد ذلك الصعود إلى كوكب جديد ومقارنة ظلم الإنسانى بالعدل فى عالم السماوات، وفى الفصل الرابع عشر يقدم تحليلاً للمدنية العصرية، وفى الفصل السادس عشر مسألة الأقوى والأضعف، ويتساءل فى الفصل التالى على أية قاعدة تبنى سياسة الأمم، ويتبعه فى الفصل الثامن عشر فى درس تعليم الأطفال الحب العام، والفصل التاسع عشر مجلس الحكماء وبيان ما وصلت إليه الأمم وشبح معانى الحكمة، والفصل الأخير بيان السنيل للوحدة العامة فى سائر الأمم والممالك والدول، وفيه مجمل الكتاب.

(٤١) طنطاوى جوهرى : أين الإنسان؟ دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٨م.

ويحاول فى "أحلام فى السياسة وكيف يتحقق السلام العام"^(٤٢). بيان الصورة المثالية لما ينبغي أن يكون عليه نظام العالم والسبل التى توصل إلى تحقيق السلام العام بين الأمم جميعاً، وقد ذكر المؤلف أنه عرج على السماء وطاف بها حتى وصل إلى أحد كواكب الجوزاء ووصف ما فيه ولقائه بالفلاسفة الذين امتحنوه فى الحساب والسياسة معاً. وقد برهن على أن سياسة الأمم إذا لم يكن بناؤها لحساب العلوم المختلفة فإن الدمار سيحل بالنوع الإنسان. ولم يكتف بدور المفكر المتأمل الذى يبحث فى انتلاف الكون وإيجاد نظام عام لسياسة الأمم، بل سعى للدعوة إلى هذا النظام بإرسال دعوته إلى كثير من المفكرين ذوى رأى، فهو لا يكتفى بأن يفكر فى السلام العام بل يعمل من أجله، يقول : إننى أعلم الأمم جمعاء بهذا النظام السياسى الموافق لنظام هذه العوالم التى نعيش فيها أن هذه الطريقة المثلى الطبيعية لسياسة الإنسان فى هذه الحياة".

وقد رأى البارون كاردي فو - الجزء الخامس من كتابه مفكرو الإسلام - فى عمل الحكيم الفيلسوف مدينة فاضلة حديثة ويوتوبيا معاصرة يقول: و"كتاب "أين الإنسان؟" هذا وضعه المؤلف بهيئة رواية فلسفية سياسية، فهو فى هذا يشبه الفارابى من حيث أصل الفكرة وابن طفيل من حيث الأسلوب والمنهج، وهو فى الأسلوب يذكرنا بأساليب علمائنا وأدبائنا فى أوربا مثل: توماس مور، وكامبانيلا، والدوس هكسلى".

إن جهود الشيخ الحكيم أهله للدعوة للسلام العالمى من منطلق إسلامى مبنى على تفهم واع للعلوم العصرية، وقد أراد مشاركة مفكرى العالم له فى دعوته، فأرسل لهم كتاباته ليعلمهم بموقفه من مشكلات السلام العالم. وقد رشح لجائزة نوبل للسلام وكان بذلك أول مصرى يرشح لهذه الجائزة، وقد اهتمت الخارجية المصرية بهذا الترشيح، وقام الدكتور مصطفى مشرفة بفحص إنتاج الشيخ؛ لأنه من شروط التقدم لهذه الجائزة أن يكون المرشح من أساتذة الجامعة، وأن يرشحه أحد الوزراء أو أحد أعضاء البرلمان أو أستاذ جامعى، فتطوع الدكتور مشرفة عميد كلية العلوم والدكتور عبدالحميد سعيد عضو البرلمان والرئيس العام لجمعية

(٤٢) طنطاوى جوهرى : أحلام فى السياسة والسلام العام، مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة ١٩٣٥م، ص ٣.

الشبان المسلمين، وقد قامت الخارجية بإرسال مؤلفات الأستاذ إلى البرلمان النرويجى مع تقرير عن جهوده فى سبيل العلم والسلام، وفى أثناء ذلك عاجل القدر الرجل فى ١٢ يناير ١٩٤٠م ليتوقف كل شىء، فالحائزة لا تعطى إلا لعبقري أدى خدمات للإنسانية وما زال على قيد الحياة.

وإذا كان الشيخ انتقل إلى مجال التاريخ الرحب فإن السؤال ما هو موضع عمله وبالتحديد درسه الفلسفى فى إطار التاريخ؟ وما هو موقع محاضراته بين محاضرات الجامعة الأهلية؟ أو بمعنى أدق بين دروس الفلسفة التى ألقاها سنتلانا، ولويس ماسنيون، والكونت دى جلارزا، وسلطان محمد، وعلى العنانى، ومنصور فهمى، وهذا هو محور القسم التالى:

محاضرات طنطاوى جوهرى الفلسفية :

قامت الجامعة المصرية على جهود المصريين وارتبطت منذ البداية برجال الحركة الوطنية المصرية واتترنت بأسماء زعمائها وابتعدت عن كل سلطة إلا سلطة العلم والبحث الحر، فهى "لا تختص بجنس أو دين بل تكون لجميع الشباب على اختلاف جنسياتهم وأديانهم فتكون واسطة للألفة بينهم. فهى مدرسة علوم وآداب تفتح أبوابها لكل طالب علم مهما كان جنسه ودينه، وليس لها صبغة سياسية ولا علاقة لها برجال السياسة ولا المشتغلين بها، فلا يدخل فى إدارتها ولا فى دروسها ما يمس بها على أى وجه كان.

لقد ازدهرت الحركة العلمية بانتعاش الروح الوطنية وسارا جنباً إلى جنب يحدوهم الأمل فى رقى الأمة واستقلالها، وكان إنشاء الجامعة بمثابة رنة كبرى فى نهضتنا العلمية، وغرس لنهضتنا العلمية الفكرية فى مجالات التعليم المختلفة، وأساس لتحرير عقول المصريين وقلوبهم، وإنقاذ لمصر من مخالب الجهل والعلم المتوسط، كما كان إنشاء الجامعة أشبه شىء بالشعلة القوية الحرة التى أنبعت نورها وانبثقت حرارتها فملأت العقول نوراً والقلوب حرارة" (٤٣).

(٤٣) د. عبد المنعم الدسوقي الجمعي: الجامعة المصرية والمجتمع، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ١٩٨٣م، ص ٧.

بدأت الدراسة بافتتاح الجامعة فى ٢١ ديسمبر ١٩٠٨م، وبدئ فيها بتدريس خمسة علوم لم تكن الفلسفة أو أى من علومها ضمن هذه العلوم الخمسة، وهى: الحضارة الإسلامية، الحضارة الشرقية القديمة، العلوم التاريخية، والجغرافيا عند العرب، والآداب الإنجليزية والفرنسية. وقد تقرر أن تستمر الجامعة فى إكمال هذه الدروس أو أن تستبدلها بغيرها فى الأعوام التالية بطريقة التدرج والترقى؛ حتى يكون لطلابها إلمام بحركة المعارف البشرية والوقوف على تاريخ تقدمها منذ بدايتها حتى الآن، ثم تنتقل إلى تدريس علوم خاصة بمجرد دعوة طلبتها من بعثاتهم بأوروبا.

وقد رأت الجامعة فى السنة التالية ١٩٠٩/١٩١٠م وجوب إحياء علوم العرب فإنها وحدها هى التى يمكنها القيام بهذا العمل المجيد، فقررت إلقاء محاضرات فى ما وصلوا إليه فى الفلك والرياضيات، وانتخب لهذا الدرس المستشرق الإيطالى نلينو لتخصصه فى هذا الموضوع ولما له فيه من التحقيقات التى اشتهر بها عند أهل الدراسة^(٤٤).

وحدث فى العام التالى تطور مهم؛ حيث تم إنشاء "كلية الآداب والفلسفة" منذ ١٩١٠-١٩١١م. فلا يخفى أن التدريس فى الجامعة كان أول الأمر عبارة عن سلسلة محاضرات تلقى فى موضوعات مختلفة. كان الغرض من ذلك هو تعويد الطلاب حضور العلوم العليا، وذلك منذ البدء فى سن نظام نهائى للتدريس، ولما أنست الجامعة فى طلابها أنهم أكثر إقبالا على سماع العلوم الأدبية منهم على سماع غيرها رأت أنه قد حان لها الوقت لإنشاء كلية الآداب والفلسفة على طراز حديث تراعى فهي حاجات أبناء القطر، وقد تم تحقيق ذلك ١٩١٠/١٩١١م وكان من المسائل الأساسية أن ينتخب عند الإمكان بعض من العلماء المصريين ليقوموا بالتدريس بالكلية. وفيما يلى برنامج الدراسة لهذا العلم وهو :

- آداب اللغة العربية. ويقوم بتدريسها حفى ناصف بك.
- تاريخ آداب اللغة، ويقوم بتدريسه الدكتور نلينو.
- علم مقارنة اللغات السامية، ويقوم بتدريسه الدكتور ليتمان.
- تاريخ الشرق القديم، ويقوم بتدريسه الدكتور ملونى.

(٤٤) كارلو نلينو : علم الفلك وتاريخه عند العرب، روما ، ١٩١١م.

- الفلسفة العربية والأخلاق، ويقوم بتدريسها سلطان بك محمد.
- تاريخ التعاليم الفلسفية، ويقوم بتدريسه الدكتور سنتلانا.
- الجغرافيا وعلم الشعوب، ويقوم بتدريسها إسماعيل بك رافت.
- تاريخ آداب اللغة الإنجليزية، ويقوم بتدريسه المستر جيل.
- تاريخ آداب اللغة الفرنسية، ويقوم بتدريسه المسيو لومونيه.

وقد توقفت بعض المواد فى العام الدراسى التالى ١٩١١/١٩١٢م، ومن هذه المواد مادتى: الفلسفة العربية والأخلاق وتاريخ التعاليم الفلسفية، إلا أنهما درسا فى العام الذى يليه ١٩١٢/١٩١٣م وقام بتدريسهما الشيخ طنطاوى جوهرى (الفلسفة العربية والأخلاق)، والمسيو لويس ماسينون (تاريخ المذاهب الفلسفية). وألغيت مادتى الفلسفة فى العام التالى ١٩١٣/١٩١٤م رغم عودة منصور فهمى من بعثته بفرنسا، ويبدو أن ما أشير حول جرأته فى موضوع رسالته "مكانة المرأة فى التقاليد الإسلامية"، وثورة أصحاب الاتجاهات المحافظة ضده أبعداه عن الجامعة ولمدة ست سنوات حتى عاد إليها عام ١٩٢٠م، وابتداءً من العام الدراسى ١٩١٤/١٩١٥م ولمدة سبع سنوات قام الكونت دى جلازرا بتدريس مادة الفلسفة "تاريخ المذاهب الفلسفية"، ويبدو أن المستشرق الأسباني الذى درس عليه كثير من نبيهاء الجامعة وأشاد به تلاميذها قام بتدريس مادتى الفلسفة وإن كان ذلك فى سنوات تالية على عام ١٩١٤/١٩١٥م. فقد استطعنا الحصول على أصول لكتاباتهما فى الفلسفة اليونانية. والفلسفة الإسلامية (أكثر من درس) والفلسفة العامة (الحديثة) وفلسفة الأخلاق.

ومنذ العام الدراسى ١٩٢٢/١٩٢٣م وبعد عودة منصور فهمى للجامعة قام بتدريس مادة الفلسفة العامة والأخلاق^(٤٥)، وكان برنامج تدريسه يشمل الموضوعات التالية:

أولاً : مقدمة فى المنطق وطرائق البحث (عشرون محاضرة).

ثانياً : تاريخ الفلسفة العامة : أوجست كونت وفلسفته (نحو عشرون محاضرة).

(٤٥) انظر دراستنا عن منصور فهمى فى كتابنا "الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر"، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩م، الأخلاق الاجتماعية.

ثالثاً : علم الأخلاق بحث في الأسرة وما يتصل بها من الحقوق والواجبات.

بينما قام بتدريس الفلسفة العربية وتاريخها في العام نفسه الدكتور على العناني، ويشمل برنامج الدراسة الموضوعات التالية: الإسلام والحياة العقلية: أهل السنة والمتكلمون، المعتزلة والمتصوفة، الأفلاطونيات الحديثة، فلسفة أرسطو، إخوان الصفا، الكندي، الفارابي، وابن سينا، الفلسفة العربية في أسبانيا، ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، الإسرثيليون بعد ابن رشد، نقل الفلسفة العربية إلى الحياة العقلية الأوربية، عصور الفطور إلى الوقت الحاضر^(٤٦).

واستمر قيام منصور فهمي وعلى العناني بنفس البرنامج في السنوات التالية؛ حتى تحولت الجامعة الأهلية إلى جامعة حكومية مع تعديل في برنامج منصور فهمي الذي قام في السنة الأخيرة ١٩٢٤/١٩٢٥م بتدريس تاريخ الفلسفة في القرن السابع عشر في فرنسا وبيان أثره بدلاً من تدريس أوجست كونت.

وللأسف لم تصلنا بعد دروس كل من منصور فهمي وعلى العناني، إلا أن معظم الدراسات الفلسفية التي ألقيت بالجامعة موجودة على صورة ما، وبالطبع ليس هذا الموضوع مجال تحليلها كل على حدة، أو حتى التعريف بها، لكن قصدنا وضع محاضرات طنطاوى جوهرى في سياقها التاريخى في إطار الدرس الفلسفى بالجامعة الأهلية، فهو من أربعة أساتذة مصريين قاموا بتدريس هذا التخصص، وهم على التوالي: سلطان محمد، طنطاوى جوهرى، منصور فهمي، وعلى العناني، وإذا استبعدنا منصور فهمي لتدريسه الفلسفة العامة وعدم قيامه بتدريس الفلسفة العربية لأصبح طنطاوى جوهرى في موقع متوسط بين سلطان محمد الشيخ الدارعى أول من درس الفلسفة العربية بالجامعة الأهلية^(٤٧) وعلى العناني مبعوث الجامعة بألمانيا آخر من قام بذلك قبل تحول الجامعة إلى جامعة حكومية، وبرز اسم الشيخ مصطفى عبدالرازق أستاذ أساتذة الفلسفة والرائد الأول الذى تخرج عليه

(٤٦) انظر ما كتبناه عن على العناني في كتابنا "الديكارتية في الفكر العربى المعاصر"، القاهرة، ١٩٩٠م، ص ٣٨ وما بعدها.

(٤٧) سلطان بك محمد: الفلسفة العربية والأخلاق، مطبعة المعارف، القاهرة د. ت.

أعلام الأساتذة^(٤٨). وكما يتضح من التناول السابق فإن هناك تصوراً واضحاً لمعنى الفلسفة العربية وموضوعها وأعلامها موجوداً لدى العنانى أكثر مما لدى سلطان محمد وطنطاوى جوهرى؛ وربما يرجع ذلك للدراسة النظامية التى تلقاها العنانى فى بعثته فى ألمانيا.

كما كان طنطاوى جوهرى زميلاً لمجموعة من الأساتذة المستشرقين، وإن لم يتعاصر تدريسه إلا مع ماسنيون. إلا أن الموضوعات التى قام بتدريسها هؤلاء الأساتذة تختلف فى كثير من جوانبها عما قام بتدريسه جوهرى، فقد تناول سنتلانا تاريخ المذاهب أو التعاليم الفلسفة اليونانية وهى محاضرات مقارنة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية، بينما قام ماسنيون بتدريس تاريخ المذاهب [المصطلحات] الفلسفية، وهو رغم اختلاف المجال يقترب من درس طنطاوى جوهرى أو قل إن الأخير هو الذى يقترب منه، ويمكن لنا أن نقارن مادة الفلسفة العربية التى قام بتدريسها الكونت دى جلارزا مع محاضرات طنطاوى جوهرى، والمقارنة لن تكون فى صالح الأخير. ومع ذلك تظل الدراسة التفصيلية لهذه الدروس مهمة فى إلقاء الضوء على الدرس الفلسفى فى الجامعة الأهلية من خلال جهود أستاذ تخرج فى دار العلوم وتطلع للثقافة العلمية فى بدايات هذا القرن وتبلورت جهوده فيما ألقاه من دروس بالجامعة المصرية الوليدة.

موضوع المحاضرات^(٤٩).

أول ما يلاحظ هنا أن عنوان المحاضرات هو الفلسفة العربية^(٥٠)، وهى أول مرة يظهر فيها مصطلح الفلسفة العربية من أستاذ مصرى، صحيح أن الجامعة هى التى حددت العنوان إطاراً عاماً للمحاضرات إلا أن طنطاوى جوهرى وسلطان بك

(٤٨) انظر عن الشيخ الكتاب للتذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة بعنوان "الشيخ الأكبر مصطفى عبدالرازق مفكراً وأديباً ومصلحاً"، القاهرة ١٩٨٢م، وكذلك كتاب د. على عبدالفتاح أحمد: مصطفى عبدالرازق، دار المعارف، القاهرة.

(٤٩) لم يطبع المؤلف هذه المحاضرات، ولا نجد عنها أية إشارة فى ببليوجرافيات الكتب التى صدرت فى مصر منذ بداية القرن. وقد قمنا بتجميع ما نشرته جريدة الشعب المصرية التى كانت تصدر فى العقود الأولى من هذا القرن عن الحزب الوطنى (القديم) والتى بدأ نشرها منذ ١٦ نوفمبر ١٩١٢م بالعدد ٢٣١ وما يليه.

محمد، الذى سبقه فى التدريس جعلاً من العنوان العام عنواناً خاصاً لدروسهما وكذا لكتبهما التى عرضت للموضوع، ويبدو أن الاسم قد تحدد ولم تكن هناك أية إشارة فى هذا الحين لمشكل التسمية رغم وجود العديد من دراسات المستشرقين تحمل عنوان الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة فى الإسلام، والأستاذ المحاضر رغم كونه من دعاة الجامعة الإسلامية والإصلاح الدينى لم يشأ اختيار مصطلح إسلامية، فالتناقض بين التسميتين لم يكن. موجوداً، والأرجح هو الموافقة الضمنية على التسمية التى ارتضتها الجامعة ذات الميول الليبرالية وهى المعهد العلمى الذى تلقى فيه هذه المحاضرات.

يسعى المحاضر فى بداية المحاضرات إلى تقديم ملخص، أى رءوس موضوعات لما سيتناوله؛ حيث يعرض لتعريف الحكمة ويصر على إضافة لفظ علم قبل الحكمة ويصر على إضافة لفظ علم قبل الحكمة "علم الحكمة"، وهو مصطلح بدأ يتردد هذه الأيام باعتباره بديلاً عن اسم الفلسفة. وتصنيف هذه العلوم إلى "نظرية" وإن كان يطلق عليها اسم علمية وعملية، وهذا التصنيف هو نفس التقسيم الأرسطى للعلوم. فالعلوم النظرية ثلاثة : طبيعى ورياضى وإلهى، ويبين أن المقصود بالإلهى هو "ما بعد الطبيعة"، وهو يختلف عن علم التوحيد عند المسلمين، وهذا صحيح فى الغالب لانصراف اسم علم التوحيد على جهود المتكلمين، وهو يختلف كما بين ابن رشد عن الفلسفة لاعتماده على الجدل واعتمادها على البرهان.

والحقيقة أن مسألة تصنيف العلوم وهى المسألة الأساسية التى شغلت طنطاوى جوهرى كثيراً فى محاضراته من المسائل المهمة فى تاريخ الفكر العربى^(٥٠). فقد شغلت كثيراً من الفلاسفة المسلمين والوراقين والنساخين، فكما اهتم الخوارزمي فى "مفاتيح العلوم"، وابن النديم فى "الفهرست"، بذكر تصنيف العلوم نجد تصنيفاً مختلفاً لدى: الكندى والفارابى وابن سينا يغلب عليه الطابع الأرسطى، وبالطبع يختلف تصنيف العلوم عند العرب عن تصنيف العلوم عند الغربيين؛ لأن كل تصنيف يعبر عن حالة للعلوم وطبيعتها وعددها فى عصر المصنف، ومن هنا

(٥٠) عن تصنيفات العلوم العربية، انظر كتابنا دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب، القاهرة، ١٩٩٠م، القسم الأول.

فالتصنيفات التى نجدها لدى بيكون، الذى يشير إليه طنطاوى جوهرى وأوجست كونت تختلف عن تصنيفات المسلمين التى يختلف بعضها - خاصة ما نجده لدى طاش كبرى زادة وحاجى خليفة عن التصنيف الأرسطى.

ويشير طنطاوى جوهرى إلى بنية التصنيف، أو أساس من أسس تصنيف العلوم، وهو الأساس الأخلاقى الذى يتناول العلوم عبر المقولات الأخلاقية فالعلوم خيرة وشريرة، محمودة ومذمومة، نافعة وضارة، والعلوم الضارة هى: السحر والسيمايا والطلسمات والحروف، وهو يعدد هذه العلوم ليبين أهمية الحكمة وضرورتها ومنزلتها من نسائر العلوم.

ويجتهد طنطاوى جوهرى فى تقديم تصور عضوى لتاريخ الفلسفة يشبهها فيه بالكائن الحى وأدوار حياته - وهو اجتهد على كل حال خاضع للمناقشة حيث يشبه الأمم بالأفراد فى التدرج والرقى، وكما ارتقى "حى بن يقظان" فى أدوار سنه حتى وصل إلى نهاية المعارف فإن الأمم ترقى فى العلوم فى نفس الأدوار على ذلك المنهج، ويعطى مثلاً لذلك بأمة اليونان ووضعهم بإزاء "حى بن يقظان" جيلاً بعد جيل. ثم بعد اليونان يذكر علماء الإسكندرية ثم فلاسفة العرب. وهو يعطى مماثلات مستحيلة تبحث عن مجرد التشابه السطحي متغافلاً عن اختلاف السياق والعصر والتاريخ والتفصيلات. فبالإضافة إلى المماثلة المستحيلة بين تاريخ حياة "حى بن يقظان" وتاريخ الفلسفة اليونانية، نجد مماثلة أخرى بين تأليف شيشرون وسنيكا من جانب وتأليف الغزالي من جانب؛ لتفرعهما عن أصل واحد وإن كان لم يصرح به، والمقصود هنا بهذا الأصل هو الفلسفة اليونانية. كما يماثل أدوار الفلسفة الحديثة بعد بيكون بأدوار الفلسفة عند اليونان بأدوار حياة "حى بن يقظان" ويقارن دور هكسلى وهيجل بدور طاليس وديمقريطس، ودور والسى العالم المعاصر مؤلف كتاب "عالم الحياة" بدور أرسطو.

وفى إشارة مهمة يذكر الفكر المصرى القديم الذى يتضح فيما كشفت عنه البرديات، خاصة أشعار بنطاور، الذى وصل - فيما يقول - إلى ما وصل إليه أفلاطون وأرسطو، ثم يشير إلى محاور الإسكندر مع فلاسفة الهند، ويشير إلى آرائهم فى الاجتماع ونظام الأمم مقارناً بينها وبين آراء أفلاطون والفارابى فى المدينة الفاضلة بشكل سريع ثم يشير إلى كتابه "أين الإنسان؟".

ويكمل في الجزء الأخير من المحاضرة الأولى بقية المقدمات تحت عنوان "البدء في دراسة الحكمة" حيث يبدأ بعلم العدد وخواصه وعجائب جذره وتكعبه التقليد الفلسفي بالرياضيات، وهذا ما نجده أيضاً لدى الكندي أول فلاسفة العرب في تصنيفه للعلوم كما لاحظ بحق أحمد فؤاد الأهواني. يبدأ طنطاوى جوهرى بالحساب ثم بالهندسة ثم علم الموسيقى، وقد خصص ماسينيون لكل علم من هذه العلوم التى تكون العلم الرياضى محاضرة مستقلة، إلا أن معالجة طنطاوى جوهرى تختلف كما يظهر بالتحديد فيما يتعلق بالموسيقى التى يناقش من خلالها قضايا عديدة متشابكة مختلفة: فالعالم كله موسيقى، حتى جسم الإنسان ونظام أعضائه. ويدخل فى ذلك قضية أرشميدس، ثم ينتقل بشكل مفاجئ له دلالاته إلى حكم الأغاني فى الشريعة الإسلامية، وما الحلال منها وما الواجب على الأمة الإسلامية؟ ثم يعرض للأوزان والمقامات الموسيقية المختلفة، ويشير سريعاً إلى الأخلاق ثم المنطق وقضاياها التى سيتناولها فى محاضراته المقبلة، وبهذا تنتهى المحاضرة الافتتاحية الأولى التى نحتاج إلى إيراد بعض الملاحظات المهمة حولها.

يلاحظ أولاً أن فهمه للفلسفة فهم واسع فضفاض غير مقيد بنسق أو باصطلاحات تاريخ الفلسفة كما تحددت بعد ذلك، كما تظهر إلى حد ما فى محاضرات ماسينيون الذى يقوم بتدريس الفلسفة فى نفس العام ولنفس الطلاب، والذى نجد صدى لمحاضراته فى نفس موضوعات محاضرات طنطاوى جوهرى، وقد كان ماسينيون يبدو مهتماً أكثر بفكرة المصطلح الفلسفى وتطوره وهو اهتمام غائب عن طنطاوى جوهرى الذى يزداد اهتمامه بفكرة تقسيم العلوم ونفس الموضوعات التى يكاد يكررها حرفياً فى معظم المحاضرات.

يتجاوز فهم طنطاوى جوهرى للفلسفة مراحل تاريخ الفلسفة الذى يكاد يختفى تماماً، ومن هنا نجد تقارب الآراء وكثرة فى المقارنات وهى مماثلات مستحيلة أدى إليها فهمه الفضفاض للفلسفة. والملاحظة الثالثة على هذا التقديم هى تركيزه على الجانب السياسى والاجتماعى وآراء أفلاطون والفارابى وفلاسفة الهند فى المدينة الفاضلة، بالإضافة إلى اهتمامه بالإشارة إلى الفكر الشرقى القديم، سواء فى الهند أو فى مصر، وهو جانب لم يهتم بالإشارة إليه أى من محاضرى الجامعة المصرية القديمة.

وتبدأ المحاضرة التالية ببيان علاقة الحكمة بالعلوم الأخرى، وهو لا يكتفى بإيراد آراء الفلاسفة القدماء فقط بل يستعين بأقوال المحدثين مثل أرفلد كوليه الألماني، وأبيات الشعراء، وآيات القرآن، وتسرى في المحاضرة نغمة وعظية، فالحكمة عنده تضم كل العلوم الأخرى، فهي قائد والعلوم جنوده "ويا حسرة على المتعلم المحروم من الحكمة". ويرتبط بالوعظ تداخل بين المستويين الإبستمولوجي والأخلاقي رغم اختلاف مجال كل منهما، إلا أن الشيخ الحكيم بحكم توجهه الديني الأساسي يربط بينهما، يقول: "جربت العلم (=الفلسفة) فألفيته لا يسكن قلباً مسكنه الغرور" ورغم الأسلوب البلاغي الذي يقتضيه الحديث في المحاضرة فإن النغمة الأخلاقية تعلو.

ثم أخذ يشرح لغوياً معنى [محاضرات الفلسفة العربية]، فشرح أولاً معنى المحاضرة، ثم أتبعه بمعنى لفظة فلسفة، ثم قضى بذكر حكمة العرب وفلسفتهم على سبيل التلميح، وأتبع ذلك بذكر نموذج لتحقيقهم في الفلسفة عشقاً لها وغراماً، ثم أتبع ذلك بذكر حكماء العرب والعجم والمسلمين ليكون السلف قدوة للخلف.

ويقدم تعريفاً للمحاضرة مستمداً من "مفتاح السعادة ومصباح السيادة في العلوم" لفظة محاضرة معناها في اللغة المجادلة وتطلق على المقالة على الحق الثابت للغير ثم الغلبة فيه، والاصطلاح ملكة يقتدر بها على إيراد كلام للغير مناسب للمقام. ويوضح هذا التعريف الذي اختاره فهمه لمعنى المحاضرة وطريقته في الدرس، فهو كما يتضح من نماذج التي يعددها لنا يفهم من المحاضرة ما جاء في المصنفات الآتية: "ربيع الأبرار"، "التذكرة الحمدونية"، "ريحانة الأدب العقد الفريد" محاضرات الأدباء "ومحاورات البلغاء" و"الشعراء" للراغب الأصبهاني^(٥١)، والمحاضرات والمحاورات للسيوطي، ومحاضرات الأبرار ومسامرات الأخيار لابن عربي، وتنعكس هذه النوعية من الكتابات في أسلوبه، فإذا كانت هذه النماذج تقوم على انتقاء "ضروب من المواعظ والآداب" فإننا نجد محاضراته تسير بنفس الطريقة.

(٥١) عن الراغب الأصفهاني، انظر دراسة د. أبو اليزيد العجمي في مقدمة تحقيقه لكتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ط٢، ص ٨٧.

ومثلاً يعتمد المصادر الأدبية السابقة لتحديد فهمه لمعنى المحاضرة يعتمد أرفلد كولبه [الترجمة الإنجليزية] لتحديد المقصود بالفلسفة التى يفهمها فهماً خاصاً يتضح من استشهاده بعبارة شيشرون التى يقول فيها: "أيتها الفلسفة إنك نظام حياتنا وقوام أمرنا، بك قامت الفضيلة، وحسنت ووصرت الرذيلة وقبحت، وأى معنى لوجودنا، وأية فائدة لحياتنا إلا بك، إن فيك السر المكنون لهما، فأنت المقصد وأنت الغاية". ثم يستشهد بأقوال "سيديو" صاحب خلاصة تاريخ العرب^(٥٢) الذى ترجمه على مبارك، والأستاذ منرو العالم الإنجليزى فى كتابه "تاريخ التربية" من أجل بيان فضل العرب وإنجازاتهم العلمية وما قدموه من اختراعات لبيان عشق العرب للعلم ودقتهم فى الحكمة وغرامهم بالفلسفة، كما شهد بذلك الأستاذ براون الإنجليزى الذى أكد على فضيلة البحث والتدقيق العلمى لدى الكتاب العرب، ويعطى مثلاً لذلك بابن أبى أصيبعة "الذى حاول تحقيق موت جالينوس، فلم يطق صبراً على تخليط المؤرخين، ولم يأل جهداً حتى استوعب تواريخ قياصرة الروم قيصرأً قيصرأً"^(٥٣).

ثم يعطى أمثله مطولة تبين شوق فلاسفة العرب وحبهم للفلسفة والعلم. مثل ابن سينا، الذى توصل إلى إنجازات طبية فى كتابه القانون ما كانت تخطر على بال أحد، ومثل فخر الدين الرازى الذى تتلمذ عليه السلاطين وحضروا مجالس علمه، ويفيض فى إيراد قصص عديدة حول الفخر الرازى مشفوعة بأبيات من الشعر تحكى مواقف حياته وعلمه وكرمه. ثم يعرض للفارابى ويفترض اعتراضاً من طلابه بأن هؤلاء الذين ذكرهم من الأعاجم ورثوا العلم عن آبائهم. وذلك حتى يمهد السبيل لذكر الفلاسفة والعلماء العرب، فيذكر الحسن ابن الهيثم وموفق الدين عبداللطيف البغدادى، ويمهد للمحاضرة التالية وهى من أهم المحاضرات كما يتضح من تمهيده، لكننا للأسف لم نعتز عليها والاعتراض هو أن هذين وإن كانا عربيين ودرسا فى القاهرة بالجامع الأزهر فما هما بمصريين، فهلا ذكرت لنا فلاسفة مصريين، أليس لوطنك عليك حق، والإنسان مغرم بوطنه عاشق لمأثر

(٥٢) سيديو : خلاصة تاريخ العرب، ترجمة على مبارك، دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت. [دون أن يذكر الناشر أية إشارة لمترجم الكتاب].

(٥٣) انظر ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، تحقيق تزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت. ص ١١١ وما بعدها.

أجداده". إلا أننا للأسف لم نتوصل إلى هذه المحاضرة بالذات وهي المحاضرة الثالثة من محاضراته، أما الرابعة فهي حول تعريف الحكمة.

والحكمة علم يبحث عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية. وهي تنقسم إلى حكمة نظرية وحكمة عملية، وكل منهما ثلاثة أقسام، ويفيض في الحديث عن الحكمة العملية، وهو في الحقيقة غير مسبوق في الاهتمام بهذه العلوم؛ حيث يتناولها بالتفصيل مستخدماً الاصطلاحات الأوروبية الحديثة في تعريف هذه العلوم، وهي تتعلق إما بمصالح شخص وتعرف بتهديب النفس وعلم الأخلاق والحكمة الخلقية، ويطلق عليها المتأخرون علم الآداب والحكمة الأدبية. ويقال له بالإنجليزية: (مورال) Morale وفلسفة أدبية Philosophie morale.

وأما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل، وإما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة، ويسمى "تدبير المدينة" و"السياسة المدنية" وكلاهما يطلق عليه Economic^(٥٤) وقد يقال له بالإجمال: الحكمة التدبيرية، وله أقسام يذكر منها: تدبير المنزل Economie Domestique وحاصله انتظام أحوال الإنسان في منزله، والعرب قد أخذوا ذلك عن اليونان؛ لأن كلمة "إيكونوميا" معناها تدبير البيت أو قوانين البيت، وكانوا يريدون بذلك تدبير أحوال العائلة وتنظيمها وما يتعلق بها. ويذكر الشيخ طنطاوى مثلما يفعل مصنّفو العلوم العربية القديمة أحسن كتاب في هذا المجال وهو كتاب ترينوفون وأرسطو - دون أن يسمى هذه الكتب - ويضيف أن المتأخرين قد قرنوا مع هذه اللفظة "إيكونومي بوليتيك" ومعناها الحقيقي "التدبير المدني"، وقد سمى المتأخرون هذا العلم بالتوفير أو الاقتصاد السياسي، ثم يتناول "علم تدبير المدينة" أو التدبير المدني أو السياسي أو السياسة المدنية Economie Politique، وهذا الفن كما يقرر طنطاوى جوهرى محدث لم يكن اليونان يعرفوه على نحو ما يعرفه اليوم عموم الناس في اصطلاح السياسة.

(٥٤) من الواضح أن المصطلح هنا استقر للدلالة على علم الاقتصاد وربما هناك ما يبرر استخدام الشيخ له وإن كان تبريراً غير مقبول كلية للدلالة على التدبير، إلا أنه اقتصر في العصر الحاضر على ما يعرف باسم الاقتصاد والاقتصاد السياسي.

ويضيف أنواعاً أخرى للعلوم، إلا إنه يقع فى التناقض حين يعرض لهذه العلوم العملية حين يخبرنا أنها علوم نظرية وهى التدبير الزراعى Economie Rurale وهو علم أحوال الزراعة، وهو علم نظرى، ومن هذا القبيل التدبير الحيوانى Economie Animale وهو العلم بالقوانين التى يقوم بها تدبير المنزل.

ثم ينتقل إلى الحكمة النظرية التى كان ينبغي عليه حسب تعريفه البدء بها ويعرفها، ويذكر أقسامها المختلفة: الإلهى والرياضى والطبيعى. والعلم الإلهى وهو ما لا يفتقر إلى المادة قسمان: الأول الذى يتناول المبادئ العامة إلهياً، والثانى علم كلى أو فلسفة أولى. أما حكمة الإشراق فهى من العلوم الفلسفية، بمنزلة التصوف من العلوم الإسلامية، كما أن الحكمة الطبيعية والإلهية منها بمنزلة الكلام.

وبعد إيضاح قصير يتناول فيه تحديد علاقة العلوم بعضها ببعض يذكر تصنيف حاجى خليفة "كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون" الذى يرى أن العلوم الفلسفية أربعة أنواع: رياضية ومنطقية وطبيعية وإلهية. ثم يعدد فروع هذه العلوم، فالرياضة على أربعة أقسام، الأول هو الأرثماطيقى وتحتة: علم الحساب القبطى والزيجى وعلم عقد الأصابع. والثانى هو الجومطريا (الهندسة)، ومنه علم رفع الأتقال وعلم الحيل. والثالث علم الأسطرونوميا وهو علم النجوم وتحتة: علم الهيئة والميقات والزيج والأحكام والتحويل. والرابع هو علم الموسيقى، وتحتة علم الإيقاع والعروض. ثم يذكر العلوم المنطقية وأنواعها. وهو هنا أيضاً يتبع للتقليد الهلنسى الذى يبدأ بالرياضيات، والذى يختلف عن التقليد اليونانى الأرسطى الذى يبدأ بالمنطقيات. والنوع الثالث هو العلوم الطبيعية وأنواعها، وهى سبعة: المبادئ، السماء والعالم، للكون والفساد، حوادث الجو، علم المعادن، علم النبات، وأخيراً علم الحيوان، ويدخل فيه علم الطب وفروعه.

والنوع الرابع هو العلوم الإلهية، وفيها كثير من الخلط فهو يذكر أنها خمسة أنواع، الأول "علم الواجب وصفاته"، وبالطبع فإن هذا العلم ليس علماً أرسطياً أو على الأقل ذ - بن أرسطو لم يستخدم هذا المصطلح الذى نجده بكثرة لدى فلاسفة العرب خاصة السكندى والفارابى. والثانى علم الروحانيات، والثالث العلوم النفسية والمقصود بها ليس الدراسات السيكولوجية الحديثة ولكن "معرفة النفوس المتحدة والأرواح السارية فى الأجسام الفلكية والطبيعية من الفلك المحيط إلى مركز

الأرض"، والرابع هو علم السياسات، ولا أدرى كيف يدرج هذا العلم فى إطار الإلهيات وتفاصيل هذا العلم تجعلنا نتساءل كيف تكون سياسة النبوة وسياسة الملك، وتحتة الفلاحة وعلم البيطرة والبيزر وسياسة الذات (الأخلاق) التى سبق أن أدرج بعضها فى الحكمة العملية جزءاً من العلوم الإلهية؟!

ثم يفيض فى الحديث عن المنطق معتمداً على كلام ابن سينا فى "عيون الحكمة"، كما يعتمد على ابن خلدون، ويعرض لتقسيمه للعلوم كما يظهر فى الفصل السادس فى "المقدمة" كما يعتمد عليه أيضاً فى بيان الأمم التى عنيت بالحكمة، وهى الفرس والروم والأمم القديمة، ويبين انتقال علومهم إلى العربية وأن العرب لم يتقبلوا كل ما جاء من اليونان، "وخالفوا كثيراً من آراء المعلم الأول واختصوا بالرد والقبول ودونوا ذلك فى الدواوين".... ويتحدث عن أول الترجمات من الفارسية واليونانية ودور عبدالله بن المقفع وخالد بن يزيد ابن معاوية، ثم دور المأمون ومترجمى بيت الحكمة ببغداد، ويعرض لنا صورة الفلسفة اليونانية كما عرفها العرب، ويفصل الحديث فى كتب المنطقيات وأسمائها ومعانيها ومن نقلها إلى العربية، وينتقل منها إلى الحديث عن الطبيعيات والإلهيات وأسمائها ومن نقلها، وأسماء النقلة، إلا أنه يخلط فى ذكر أسمائهم بين المترجمين والعلماء والفلاسفة حيث نجد أسماء : الفارابى، والنسفى، وأبى الحسن العامرى^(٥٥)، وابن سينا ضمن أسماء النقلة والمترجمين.

وأحياناً يعرض لبعض القصص المتداولة فى الكتب القديمة بغية تصحيحها، مثل قصة حرق ابن سينا لخزانة كتب المسعودى حتى لا يستفيد أحد منها خاصة كتب الفارابى، وفساد هذا رأى واضح؛ فابن سينا نفسه يعترف بفضل الفارابى عليه.

ويميز بين علوم الفلسفة كما عرفها العرب عن اليونان وبين علم الكلام، كما يميز بينها وبين التصوف "إن الإسلاميين لما رأوا فى العلوم الحكمية ما يخالف الشرع الشريف صنفوا فناً للعقائد اشتهر بعلم الكلام".

(٥٥) انظر دراستنا عن العامرى فى مقدمة تحقيقنا لكتابه: السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية، القاهرة، ١٩٩٨.

وينتقد الشيخ وهو محقق ظاهرة نفشت في الفكر الإسلامي المتأخر وهي استخدام الحواشي والشروح والابتعاد عن الأصول "إن بعض المحققين أخذ طرفاً من كتب الشيخ (يقصد ابن سينا): كالشفاء والإشارات وعيون الحكمة وغيرها وجعل له مقدمة ومدخل... فصار قصارى هم أهل زماننا الاكتفاء بشيء من قراءة الهداية "لأثير الدين الأبهري"... ولو تجرد بعض المشتغلين وسعى إلى مذاكرة حكمة العين لكان ذلك أقصى الغاية فيما بينهم".

ثم يعود بعد هذه الانعطافة الطويلة ليعرض للطبيعيات، وذلك من خلال كتب ابن سينا خاصة "النجاة" التي يتناولها بالتحليل مقالة مقالة، ثم يشير إلى عدم وجود نسخ كاملة من كتاب "الشفاء" في الديار المصرية.

ويعرض للكتب الإسلامية المقصود بها جعل الفلسفة توحيداً إسلامياً أى كتب علم الكلام. وهى "المقاصد فى علم الكلام" للإمام السعد وهو ستة مقاصد، و"المواقف" للعلامة الآجى وهو ستة مواقف؛ لينهى بذلك المحاضرة الرابعة فى تعريف الحكمة وعلومها المختلفة.

وتأتى المحاضرة الخامسة لتكمل ما سبق؛ حيث يتناول "حصر العلوم" وتعريف أهمها وتبيان أجزائها". وهى لا تضيف جديداً بالنسبة لما سبق وإن كانت تعرض له بطريقة أخرى فهو يقسم العلم إلى : مقصود لذاته وغير مقصود لذاته، الأول هو العلوم الحكمية نظرية وعملية، أما الثانى فهو آلة لغيره؛ فإما للمعاني وهو علم المنطق، وإما لما يتوصل به إلى المعانى من اللفظ والخط وهو علم الأدب. ويضرب صفحاً عن علوم الأدب فإنها معلومة ويتناول المنطق، وهو علم يتعلم منه ضروريات الانتقالات من أمور حاصلة من ذهن الإنسان إلى علوم مستحصلة به وأحوال تلك الأمور وأصناف ترتيب الانتقال فيه. ورتبه أرسطو على تسعة أجزاء يذكرها بالتفصيل، ورغم أنه قد سبق أن عرض لها من قبل.

ثم يعرض للعلم الإلهى وأجزائه وللعلم الطبيعى الذى وضعه أرسطو ورتبه على ثمانية أجزاء. وبعد تناولها يشير إلى هذه الأنواع الثمانية التى تقرأ عادة فى علم الفلسفة، وقد وجب تدريسها فى الجامعة جرياً على ناموس المتقدمين، فليس بعالم بالعلم الطبيعى من أغفل فنا منها، أما فروعها فهى لا تدرس فى هذا الفن بل

تجعل علوماً مستقلة، وهى: علم الطب، علم البيطرة والبيزرة، علم الفراسة، علم تفسير الرؤيا، وعلم أحكام النجوم، وعلم السحر، وعلم الطلسمات، وعلم السيمياء، وعلم الكيمياء، وعلم الفلاحة، ويعرض بالتفصيل لكل منها.

ويتناول بعد ذلك العلوم الرياضية الأربعة: الأرثماطيقى، والهندسة، والأسترونوميا، والموسيقى، ثم يذكر فروع هذه العلوم بالتفصيل على عكس ما يفعل فى نهاية هذه المحاضرة ولا يزيد.

ويخصص المحاضرة السادسة للموسيقى العربية، ويقوم بتكرار ما سبق أن تحدث عنه من تعريف للحكمة وبيان لأقسامها حتى يصل إلى الموسيقى، وبعد مقدمة إنشائية فى جمال الطبيعة يتحدث عن الفلسفة ويذكر أقسامها، ويتوقف عند علم الموسيقى؛ وهو علم له أجزاء: النغمات وأطوالها، الإيقاع وهو اعتبار زمن الصوت، بيان تأليف الألحان وبيان الملائم منها، وأخيراً إيجاد الآلات الموسيقية وتقديرها. ويبين أن فى الموسيقى عند فلاسفة الإسلام هو معرفة النسب وكيفية التأليف اللتان بهما وبمعرفتهما تكون الخدمة فى الصنائع كلها ومنها صناعة الغناء. ويعدد أنواع الألحان المختلفة، فمنها المحزنة وأخرى تكسب النفوس الشجاعة والإقدام.. فصناعة الموسيقى تستعملها كل الأمم وتستلذها جميع الحيوانات، والنغمات لها تأثير فى النفوس الروحانية.

ويربط بين الموسيقى والغناء رغم أن المقصود بالموسيقى هنا الموسيقى الخالصة، ولا يجوز الخلط بينهما؛ ولهذا السبب يتناول العروض والقوافى، وهى أدخل فى علوم الأدب منها إلى الموسيقى كعلم من العلوم الرياضية، ويدخل فى تفصيلات لا متناهية فى العروض وقوانين الغناء، ثم يتحدث عن مركبات الأغاني العربية الثقيل الأول وخفيفه، والثقيل الثانى، والرملة والهزج مستعيناً بالأشعار، عارضاً ما قال به الغزالي - تحليلها وتحريمها - فى "الإحياء"، الذى أطلق إباحتها، وأفاد أن تحريمها لا يكون إلا لعارض. ويذكر آراء أفلاطون وفنلون الفرنسى، وأحوال الأمة المصرية. وكلها تسعى إلى ربط الغناء والفن عامة بالفضيلة. ثم بعد ذلك يتناول الموسيقى فى الشعر العربى وينتقل منها إلى النسب الموسيقى فى الخط العربى، وأخيراً يأتى بنوادر وأقوال الفلاسفة فى الموسيقى.

ويفيض فى المحاضرة السابعة "فى ملخص علم الطبيعة" فى الحديث عن الطبيعة والعلم الطبيعى، ويظهر فيها مدى اهتمامه وشغفه بالعلم، فهو يتناول مفهوم علم الطبيعة وتعريفه وموضوعاته العلمية أكثر من تناوله للحكمة الطبيعية "إن علم الطبيعة فى هذه العصور مختص ببعض خواص الجسم العامة والخاصة" ويفيض علماء الفيزياء فى القول فى قوتى الجذب والدفع بين الدقائق، ويصفون الجاذبية العامة وجاذبية الثقل والأجسام الساقطة ومركز الثقل ورقاص الساعة، ويبحثون فى الحركة والقوة ونواميس الحركة وما تفرع على ذلك من الميكانيكا، ثم يبحثون عن السوائل ثم الهواء وصفاته ودرجاته، ثم الصوت وانتقاله وانكسار الصوت وانعكاسه، ثم الإبصار والحرارة وماهيتها وتغييرها، والآلات البخارية والظواهر الحيوية ثم الكهربائية والمغناطيسية.

ويعود مرة ثانية إلى "تقسيم الحكمة" فى المحاضرة الثامنة، ويتناول بالتفصيل فى نهايتها العلوم النفسية والعقلية، ويعدد داخلها عشرة علوم هى أقرب إلى الموضوعات مثل :

- المبادئ العقلية على رأى فيثاغورس والغرض من أنواع الموجودات كالأعداد.
- المبادئ العقلية على رأى حكماء الإسلام فى البحث عن علة الأشياء وأسباب الكائنات.
- أن العالم كله إنسان كبير ذو نفس وروح.
- فى العقل والمعقول، والعقل الهولانى والعقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال.
- اختلاف القرون والأمصار والدهور والغرض بيان ترتيب العالم وظهوره.
- ماهية العشق ومحبة النفوس ونزوعها وتشوقها إلى الاتحاد.
- ماهية البحث وأقوال العلماء فيه.
- كمية أجناس الحركات ومبادئها وغاياتها وكيفية حركة الطبائع.
- العلل والمعلولات وكيفية رجوع أواخرها على أوائلها.

- الحدود والرسوم ومعرفة حقائق الأشياء وماهيتها وأجناسها وأنواعها المركبة والبسيطة والعلوم الناموسية العامة.

ثم يفيض في المحاضرة التاسعة في الحديث عن المقولات العشر، وينتقل في المحاضرة العاشرة من المنطق ليتحدث عن المحسوسات، وهي صورة من المعقولات فيذكر الجوهر وصفاته المختلفة التي تحس من : ملموسات ومذوقات ومشموحات ومسموعات ومبصرات (الكيفيات المحسوسة) وهذه الكيفيات منها الوضع والكم المتصل الذي هو الأبعاد الثلاثة، وهناك كم منفصل قار هو الأعداد، وكم منفصل ليس بقار هو الزمان.

وكما يبحث في الطبيعيات كلها عن جميع الظواهر، يلاحظ في علم التاريخ المتى، وفي الجغرافيا الأين، وفي علم تمييز الجمال (الاستطيقا) الوضع، وفي الصنائع كلها والحروف والتعاليم الفعل، وفي المواد السائلة والمسبوكات والمصنوعات والمحكومين والمسجونين الانفعال... فهذه عشر مقولات وهي: الجوهر والكيف والكم والإضافة والفعل والانفعال والمتى والأين والوضع. إنما قصد الفلاسفة بها معرفة هذه المادة وصفاتها بطريق الحصر الوجودي، فالحواس تتعلق بالكيفيات المحسوسات.

ويعرض في المحاضرة الحادية عشرة وهي آخر ما عثرنا عليه من محاضراته في الفلسفة قبل أن يتطرق للأخلاق، وإن كانت في الحقيقة ليست نهاية المحاضرات حيث يبدو، بل من الضروري، أن تكون لها بقية. فالكلام لم يكتمل - يعرض في هذه المحاضرة التي لم يضع لها عنواناً لعدة موضوعات هي: العالم المحسوس الجثمانى أو عالم العناصر المشاهدة، ثم عالم التكوين والنقاء العالمين. ثم الحواس الإنسانية والنفوس البشرية، وأصنافها، والقوى الإدراكية للنفس البشرية والانتقال من البشرية إلى الملائكية والروحانية والوحى بالنسبة للنبي، والفرق بين الوحي والكهانة.

يقول في بداية المحاضرة: "أعلم أرشدنا الله وإياك أننا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان واستمالة بعض الموجودات إلى بعض.. فالعالم المحسوس

الجثمانى أولاً عالم العناصر المشاهدة، ترى كيف تدرج صاعداً من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار متصلاً بعضها ببعض، وكل مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعداً أو هابطاً... والصاعد منها ألطف مما قبله إلى أن ينتهى إلى عالم الأفلاك وهو ألطف من الكل.. يتحدث عن عالم الأفلاك أو الصعود من عالمنا الحسى، عالم العناصر الأربعة إلى "عالم ما فوق فلك القمر" كما يسميه أرسطو، ولكن دون أن يذكر الاسم مكتفياً بعالم الأفلاك.

ويبدو أنه يقترب من نظرية الفيض لكن دون أن يذكرها، فالعبارة التالية مباشرة من حديثه توحى بذلك، يضيف : "إن عالم الأفلاك على طبقات اتصل بعضها ببعض على هيئة لا يدرك الحس منها إلا الحركات فقط، وبها يهتدى بعضهم إلى معرفة مقاديرها وأوضاعها وما بعد ذلك وجود الذوات التى لها هذه الآثار".

ولا يتضح هذا التفسير لكلام جوهرى إلا بعرض حديثه عن "عالم التكوين"، ورغم أن مصطلح عالم التكوين أقرب إلى الدين منه إلى الفلسفة فهو يعنى مصطلح ما تحت فلك القمر يقول: "انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان (تجدها) على هيئة بديعة من التدرج، آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له، وآخر أفق النبات مثل النخل والكروم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف، ومعنى الاتصال فى هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد أن يصير أول أفق للذى بعده، وعالم الحيوان وإن تعددت أنواعه وانتهى فى تدرج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرؤية، بعرض جوهرى هنا لتطور الكائنات وإن لم يستخدم المصطلح فى المحاضرات، لكنه استخدمه فى مقالة مهمة ظهرت فى العدد ٣٤٣ من جريدة "مصر الفتاة" فى ١٥ نوفمبر ١٩٠٩م بعنوان "مذهب دارون عند العرب" أعاد نشره د. عبدالعزيز جادو فى كتابه عن الشيخ، وهو يكرر فيه ما صرح به هنا فى المحاضرات من اتصال الكائنات، وأن العرب اقترحوا من نظرية التطور كما جاءت لدى الإنجليزى دارون.

ويتناول حواس الإنسان ووظائفها، الحواس الداخلية والحس المشترك والنفس الإنسانية وأنها على ثلاث أصناف:

١- صنف عاجز بالطبع عن الوصول إلى الإدراك الروحانى فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية وتركيب المعانى الحافظة الواهمة على قوانين محصورة وترتيب خاص.. وهو متوجه لإدراك الأوليات.

٢- صنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحانى والإدراك الذى لا يفتر إلى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك، فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات.. ويسرح فى فضاء المشاهدات الباطنية، وهى وجدان كلها... وهذه مدارك العلماء الأولياء أهل العلوم للدنية والمعارف الربانية.

٣- وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة إلى الملائكية؛ ليصير فى لمحة من اللحات ملكاً بالفعل، ويحصل له شهود الملائكة الأعلى وسماع الكلام النفسانى والخطاب الإلهى فى تلك اللمحة، وهؤلاء هم الأنبياء.. وتلك اللمحة هى حال الوحي.

ويفيض فى بيان الوحي وحالاته "فتارة يسمع دويًا وكأنه رمز من الكلام يأخذ منه المعنى الذى ألقى فلا ينقضى الدوى إلا وقد وعاه وفهمه، وتارة يتمثل له الملك الذى يلقى إليه رجلاً فيكلمه ويعى ما يقول، والتلقى من الملك والرجوع إلى المدارك البشرية وفهمه ما ألقى عليه وكأنه فى لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر لأنه ليس فى زمان... هذا محصل أمر النبوة، وأما الكهانة فهى أيضاً من نواحي النفس الإنسانية؛ وذلك أنه قد تقدم لنا فى جميع ما مر أن للنفس الإنسانية استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى الروحانية، وأنه يحصل من ذلك لمحة للبشر فى صنف الأنبياء بما فطروا عليه من ذلك، وتقرر أنه يحصل من غير اكتساب ولا استعانة بشيء من المدارك ولا من التصورات ولا من الأفعال البدنية كلاماً أو حركة ولا بأمر من الأمور، إنما هو انسلاخ من البشرية إلى الملائكية".

والسؤال الآن هل تنتهى محاضرات "الفلسفة العربية" بهذه المحاضرة؟ وهل هى فقط إحدى عشرة محاضرة؟ ليس لدينا من إجابة سوى ما وجدناه بأعداد جريدة "الشعب" القديمة. هل هناك أعداد مفقودة من الجريدة؟ هل الجريدة لم تنشر كل المحاضرات؟ أسئلة لا نجد إجابة عنها إلا من أحد أفراد جيل طنطاوى أو تلاميذه أو أبنائه!

هذا عن الجزء الأول المتعلق بالفلسفة العربية، والجزء الثانى يتعلّق بالأخلاق ويتناول فيه "آراء العلماء فى السعادة". ولا نجد فى هذا الجزء الثانى أية نظرية متكاملة فى الأخلاق تقدّم لنا ما يتعلّق بها، ولا حتى عرضاً لأقوال وآراء ونظريات الفلاسفة اليونان أو المسلمين، فما قدّمه أقرب إلى الخواطر الإنسانية والمواعظ العامة، لقد كان فى إمكانه أن يستفيد من تصنيفه وتقسيمه لعلوم الحكمة بحيث يتوسّع فى الحديث عن الأخلاق باعتبارها إحدى العلوم العملية كما توسّع فى تدبير المنزل وسياسة المدينة إلا أنه لم يفعل.

يشير طنطاوى جوهرى إلى أن كل حى يسعى لسعادته، ولن نرى رجلاً أو امرأة، ملكاً أو صعلوكاً أو جاهلاً إلا وهو للسعادة طالب ولراحة نفسه من الألم ساع مجاهد. بل إن الحيوان يشارك الإنسان مسعاه نحو السعادة. وهى قسمان: وقتية ودائمة، الأولى أقرب ما تكون إلى الوسيلة الدائمة بصفاء النفس والقناعة والصبر والرضا والشجاعة والحكمة، وبالجملّة سائر صفات الجمال من الأخلاق الفاضلة. ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام: السعادة البسيطة، والسعادة المركبة، والسعادة العامة. والسعادة العامة هى ما قرره العالم "جون لوبوك" ويقصد بها طنطاوى جوهرى أن يقابل الإنسان العالم والأشياء بأحسن وجهيها.

والسعادة المركبة هى التى ذكرها حجة الإسلام فى "الإحياء" وحاصلها يرجع إلى أربعة أركان: النفس والجسد والمال والأصحاب، فالأصحاب هم الأعوان فى الشدائد والمواسون فى النوائب، وهؤلاء يصلحهم المال (الركن الثالث) فلينفق منه على النفس والأهل والأغنياء ليساعدوه والفقراء ليدعوا له. (والركن الثانى) وهو الصحة فى البدن وقوته، ولا تكتمل هذه كلها إلا بالركن الأول. وفى السعادة البسيطة يعرض رأى قابس أو ما عرف عند العرب بلغز قابس، ويفيض فى بيان مغزى هذا اللغز. وتكاد تكون المحاضرة كلها شرحاً للصور البيانية والتشبيهات والرموز التى يحتوى عليها والتى تدل على السعادة والشقاء فى الشهوة وحب المال وغيرها. ويتوقف فى محاضرات الأخلاق عند هذا الحد، ولا ندرى إن كان لها بقية أم لا؟

إن هذه المحاضرات تحتوى على أجزاء لا زالت مجهولة، وقد يفيد الكشف عنها يوماً فى بيان الصورة الصحيحة للدرس الفلسفى عند طنطاوى جوهرى. إلا

أنها وبصورتها الحالية تلقى ضوءاً مهماً على هذا الدرس. ولن نعيد ما قدمناه من تعليقات عليها أثناء تحليلنا لها، إلا أننا سوف نتوقف عند سمات مهمة تميز تفكير طنطاوى جوهرى وكتاباتة تتضح فى هذه المحاضرات وهى:

أولاً : تمثل المحاضرات صورة مبكرة من صور التعرف أو إعادة التعرف على الفلسفة العربية فى بداية القرن بعد محاولة سلطان محمد الذى قام بتدريس هذه المحاضرات فى العام السابق، وإن كانت محاضرات طنطاوى جوهرى أكثر نضجاً بمعنى أنها تحتوى على قدر من فهم المشكلات الفلسفية والمصطلح الفلسفى لا نجده عند سلطان محمد.

ثانياً : تكاد تغفل المحاضرات تماماً عن الإحساس بتاريخ الفلسفة، وبالتالي أى تحديد دقيق للمشكلات الفلسفية التى أثّرت فى كل عصر من عصور الفلسفة أو كل مرحلة من مراحل تاريخها.

ثالثاً : الخلط بين مفهوم الفلسفة ومفهوم العلم، فأصبحت الفلسفة هى علم الحكمة مع فهم العلم بأنه علم الفيزياء. وأصبح هدف المحاضرات هو تعريف الحكمة وتقسيم العلوم المختلفة التى تندرج فى إطارها.

رابعاً : التكرار المستمر فى ذكر العلوم وأقسامها الرئيسية والفرعية مع الاستطراد فى أشياء ثانوية لا تندرج مباشرة ولا تخدم هدف المحاضر، انطلاقاً من فهمه لمعنى المحاضرة، ومن هنا يذكر أشياء كثيرة حول حياة فلان، وما يحكى عن كرمه أو زهده أو حبه للعلم أو إجلال السلاطين له.

خامساً : التغافل المقصود عما كان يدرس قبله أو معه فى نفس الفترة فى الجامعة، فليس هناك أدنى إشارة إلى محاضرة نلينو فى "علم الفلك وتاريخه عند العرب" ولا محاضرات سنتلانا أو سلطان محمد اللذين سبقاه ولا ما سينون الذى عاصره، رغم وجود إشارات توضح استفادته من الأخير.

سادساً : عدم وجود خطة أو تصور محدد لمفهوم الفلسفة العربية سوى ذكر مقتطفات من أقوال الأوائل مع الإشارة لفضلهم تشجيعاً للخلف أن يحتذى بهم مع علو النغمة الحماسية والوعظية.

سابعاً : المكانة التاريخية التى تحتلها هذه المحاضرات باعتبارها امتداداً للفلسفة العربية القديمة فى العصر الحديث، تؤصل وتجدد ما يدرس فى الأزهر ودار العلوم فى الجامعة المصرية الوليدة من أستاذ مصرى.

طنطاوى جوهرى والثقافة الفلسفية :

يهمنا فى هذه الفقرة كى نصل إلى معرفة موقف طنطاوى جوهرى من تاريخ الفلسفة ومراحلها المختلفة ومدى تعمقه فى الثقافة الفلسفية وإلمامه بالمشكلات وتفصيلاتها والمصطلحات وتطورها أن نطرح سؤالاً أولاً وهو : ما المصادر الفلسفية التى استقى منها الشيخ ثقافته الفلسفية؟ وما تعبر هذه الثقافة؟ وإلى أى مدى وصلت معرفته بها كما تعبر عنها كتاباته الفلسفية؟

لقد درس الشيخ طنطاوى أولاً بالأزهر ثم درس العلوم الحديثة بدار العلوم. فلما أن نتوقع دراسته للعلوم الأزهرية مثل : أصول الدين (=علم الكلام) وبعض الشروح والحواشى المنطقية السائدة مع العلوم الدينية المختلفة من قرآن وحديث وتفسير بالإضافة لما تعلمه فى دار العلوم. إلا أن هناك مصدراً آخر استمد من الشيخ تكوينه العلمى، هو القراءة الحرة المستمرة والتى تمثلت فى المخطوطات القديمة بالكتبخانة الخديوية من جهة والترجمات التى قام بها بعض المتتورين العرب لكلاسيكيات الكتب الغربية مثل : ترجمات أحمد فتحى زغلول لكتب بنتام وجوستاف لوبون التى اطلع عليها كما نستنتج من دراسته "أمراضنا الاجتماعية" التى نشرها بالعديدين ٦٤، ٦٥ بالنشرة الاقتصادية المصرية، ويتضح إلمامه بكتب الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والتصوف من شهادة المستشرق الروسية مدام ليدف التى قرأ معها الأسفار الأربعة للشيرازى والإشارات لابن سينا وكتب الفارابى وابن عربى والرسالة القشيرية وغيرها.

وتعبر حصيلة طنطاوى جوهرى الفلسفية عما وصلت إليه صورة الفلسفة لدى واحد من المثقفين المصريين فى العقود الأولى من هذا القرن. ويمكن فى هذا المجال أن نتذكر جهد محمد عبده خاصة فى رسالة التوحيد، وسوف نجد أن الأخير اهتم اهتماماً متمقماً بأحد العلوم الإسلامية وقدم فيه عمله المهم، بينما ظل طنطاوى جوهرى باقياً على إخلاصه لفهمه للفلسفة باعتبارها حب الحكمة على قدر الطاقة البشرية. وهنا نتساءل عن نتاجه الفلسفى كما يظهر فى كتبه التى نعرفها،

وقد أشرنا فيما سبق إلى كتاباته الفلسفية وهى: "رسالة الحكمة والحكماء"، "أصل العالم": "مباحث فلسفية فى الجغرافيا الطبيعية"، "محاضرات فى الموسيقى العربية" بالإضافة إلى محاضراته فى الجامعة الأهلية ودراساته عن "الفلسفة العربية"، و"مذهب دارون عند العرب"، و"السفسائية"، و"الفلسفة عند العرب"، وبالإضافة إلى دراستين أساسيتين هما: "أحلام فى السياسة وكيف يتحقق السلام العام" و"أين الإنسان؟"، وغيرها.

والسؤال هو ماذا يا ترى كانت صورة الفلسفة عند طنطاوى جوهرى فى سياق هذا النتاج الذى قدمه لنا فى الفلسفة العربية أولاً ثم صورة الفلسفة الغربية الحديثة كما ظهرت فى مؤلفاته وترجمته لكتاب كانط فى التربية ثانياً؟

لقد تناولنا محاضرات الشيخ الحكيم فى الجامعة الأهلية التى عرض فيها لتعريف الحكمة وأقسامها، والمصادر التى استقى منها مادته العلمية، وهذه المصادر لم تكن عربية فقط، بل وجدناه يشير إلى كتب مترجمة وكتب أوربية - إنجليزية خاصة - وقد حرص فى أحيان كثيرة على أن يضع المصطلح الأوربى إلى جوار المصطلح العربى، بالإضافة إلى الإشارة الدائمة للفلاسفة والمؤلفين الأوربيين. فهو يقارن تقسيم العرب للعلوم بتقسيم بيكون ويذكر كلاً من شيشرون وسنيكا منع الغزالي، كما يتناول فتلون والكون دى سيجر إلى جوار طاليس وديمقريطس. ويستخدم مؤلفات: أرفلد كولبه "المدخل إلى الفلسفة" وسيدىو "خلاصة تاريخ العرب" مع استخدامه لمؤلفات: ابن خلدون "المقدمة" وحاجى خليفة "مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم".

وتظهر نزعتة الفلسفية فى رسالته القصيرة "أصل العالم" وهى كما يذكر مباحث فى الجغرافيا الطبيعية وهى رد على رسالة أرسلت إليه يستفسر صاحبها عن أصل العالم. ويحدد الشيخ إجابته فى ميدان "علم ما وراء الطبيعة" وهو فن عزيز المطلب صعب المنال لا يشد إليه الرحال إلا الأقلون. ويعرف هذا العلم بأنه العلم الباحث فى الأمور العامة، وهى لا تخص علماً طبيعياً ولا رياضياً. ومن أهم المسائل فى علم ما وراء الطبيعة أصل العالم وتكوينه وكيف كان مبدؤه، وقد بحث فى الإنسان فى أقدم عصوره وأبعد دهوره ومن أول نشأته فى هذا الوجود. وهو فى إجابته يعطينا صورة صادقة عن ثقافته العلمية والفلسفية، فهو يستشهد بشرح

بخنر الألماني لمذهب دارون، وبعرض لأدوار الفلسفة والرأى السائد الآن في أصل العالم، ويذكر كلاً من: إيندوقليس، ولا بلاس وديمقريطس وطاليس وأبيقور وانكيمانس وبقية الفلاسفة اليونان: سقراط وأفلاطون وأرسطو وانكساجوراس وبروتاجوراس وفيثاغورس، كما يذكر المدارس: الرواقية والسفسطائية وغيرها، مما يدل على فهم متكامل للفلسفة اليونانية.

ونفس الأمر نجده في "محاضرات في الموسيقى العربية" وكذلك في رسالته "الحكمة والحكماء" حيث يعرض لأقسام الحكمة (اهتمامات الفلاسفة)، فمنهم من ولع بجمال هذا العالم، فبحث عن الأفلاك والكواكب والعناصر كطاليس اليوناني وفيثاغورس، ومنهم من لم يعن إلا بنظام الأمة وحكومتها وتهذيب النفس وحسن الخلق كسولون، ومنهم من أثر تهذيب النفس ولم يعبأ بالعالم والطبائع كديوجينيس الكلبي.. ومنهم من جمع بين الأمرين كابن سينا والفارابي وابن رشد وأضرابهم، فأولئك هم قواد الأمم حقيقة.. ويشير إلى الفلاسفة والعلماء الغربيين الذين قلبوا النظام العلمي في ديارهم مثل بيكون ولوثر وسبنسر ودارون وغيرهم.

وتتجلى ثقافته الفلسفية في توظيفه لأفكار الفلاسفة والاستعانة بها في كتاباته الخاصة، يظهر ذلك بأدق صورة في كتابه (أين الإنسان؟) حيث نجد مصطلح الفلسفة عنواناً لعدد من الفصول : الفصل السادس أنواع الحكومات والفلاسفة، والتاسع: الفلسفة العتيقة والفلسفة الجديدة، والعاشر المنطق والأخلاق والسياسة، وفي الفصل الثاني يستشهد بأقوال كانط في التربية. وفي السادس يعرض آراء أرسطو واسنسر ودارون وينتقدها، ويبين في الفصل التاسع أن نظرية التطور والبقاء للأصلح لا ترجع إلى دارون فقط بل إلى إبيقور أيضاً، ويخبرنا في الفصل الثاني عشر "إن بعض العلماء هم الذين اهتموا بالمشكلات السياسية وحاولوا إقرار السلام بين البشر، ويذكر من هؤلاء هربرت سبنسر الإنجليزي والفاضل اللورد إيفبري والعلامة ماركس الألماني والمستشرق المدام ليديف (جلنار الروسية) وكانط الألماني. كما يذكر من العلماء اسحق نيوتن في الفلك وداروين في الفلسفة وسبنسر الإنجليزي، وفلامريون الفرنسي الذي اكتشف جيولوجيا طبقات الأرض، والاشتراكيون وأديسون الأمريكي كما يشير إلى القطب الشيرازي والأسفار الأربعة. ويتوقف عند لغز قابس ومعناه الأخلاقي.

ونجد نفس الموقف فى "أحلام فى السياسة والسلام العام" وهى كما يشير فى المقدمة "مباحث فى الحكمة والفلسفة والعلوم العقلية والدينية" ويشير إلى مراجعته التى تحتوى على عدد من المراجع العلمية الإنجليزية . ويتجاوز فى هذه الكتابات الفلاسفة العرب واليونان والأوربيين المحدثين.

لقد اطلع الشيخ على بعض الكتب الفلسفية الإنجليزية أو المترجمة إليها مثل كتاب أرفلد كولبه "المدخل إلى الفلسفة" وكتاب "التربية" لكانط الذى ترجمته السيدة أنثى نشرتون إلى الإنجليزية ونقله الشيخ إلى العربية، وتحتاج هذه الترجمات المبكرة لأحد كتب كانط إلى إشارة خاصة وأن كانط قد عرف فى العربية من قبل هذا التاريخ من خلال محاضرات ماسينون والكونت دى جالارزا والمقالات التى نشرت بالمجلات المصرية. حيث نشر العقاد مقالين عن كانط عام ١٩٢٤م، وقد تأثر بهما أستاذ الفلسفة بالجامعة المصرية الدكتور عثمان أمين كما يشير إلى ذلك فى كتابه "الجوانية"، وكتب إبراهيم حداد فى المجلد الرابع عشر من مجلة العصور فى أكتوبر ١٩٢٨م عن "إيمانويل كانط: أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر" كما نشر حنا خباز فصلاً مهماً عن كانط فى كتابه عن "فلاسفة الأدهار".

إلا أن أهمية ترجمة طنطاوى جوهرى لكتاب كانط فى التربية ترجع إلى أنها وضعت بين يدى الباحثين مادة مهمة لموضوع كثر الجدل فيه يهم الأسرة والمربى والمعلمين، وقد توالى الأبحاث حول التربية عند كانط فكتب حسن كامل عن " هيلفيستوس وكانط وأثرهما فى التربية" فى المجلد ٨٨ بالمقتطف. كما أثار د. محمد فتحى الشنيطى فى الكتاب التذكارى عن عثمان أمين "خاطر كانط فى التربية" ودرس عبدالرحمن بدوى "فلسفة كانط فى التربية" ١٩٨٤م وأخيراً د. سهام محمود العراقى تناولت "فلسفة الدين والتربية عند كانط" ١٩٨٠م، لقد طلبت مجلة النهضة النسائية من الشيخ الحكيم أن يكتب عدة مقالات بها. ويخبرنا أنه لم يجد "موضوعاً أشرف ولا أجل ولا أكمل من موضوع يفضل تربية الطفل فى مهده ويصلحه فى طفولته ويصقله فى شبابه ويسعده فى نشوئه ريزيده كملاً وجمالاً فى سائر أيام حياته، ولم يجد أكمل من كتاب ألفه الفيلسوف الألمانى كانط".

ويهدف الشيخ من الترجمة إلى بيان فائدته العملية فى تربية النشء وتعليم المربين كيفية التربية. والعمل فى الحقيقة ليس ترجمة حرفية كاملة للكتاب، بل هو أقرب إلى التلخيص منه إلى الترجمة. ولا نهدف من هذه الإشارة إلى عرض الكتاب أو تلخيص التلخيص، فقط نشير إلى كونه محاولة مبكرة فى نقل أحد النصوص الفلسفية، وهى محاولة يمكن مقارنتها بجهد محمود الخضيرى الذى نقل واحداً من أهم كتب ديكارت وهو "المقال فى المنهج" وهى ترجمة أساسية مزودة بتعليقات وشروح ودراسة نقدية وافية عن مؤسس الفلسفة الحديثة اعتماداً على أمهات المراجع الغربية، وقد صدرت قبل صدور ترجمة طنطاوى جوهرى لكانط، وبمقارنة العاملين يظهر اختلاف الغرض حيث اهتمام الشيخ عملى موجه لجمهور عريض، بينما اهتمام الخضيرى اهتمام علمى معرفى موثق يخاطب المتخصصين قبل مخاطبته للمتفهم العام، يقدم منهجاً فى الترجمة من أجل خدمة وفهم التراث الفلسفى العربى بإحياء مصطلحات وبعث لغته، وهذا ما لا نجده لدى الشيخ الحكيم. ومع ذلك فللشيخ فضل المحاولة والاجتهاد والشغف الدائم بالفلسفة؛ مما جعله يتجاوز كتب التراث الصغرى ويتطلع لمعنى الفلسفة الحقيقى كما يطالعه فى كتب الفلسفة، ويقدم لنا درساً فلسفياً حديثاً فى الجامعة المصرية القديمة.

وتأثيرات طنطاوى جوهرى الفلسفية متعددة فى تلاميذه حيث نجد عديد من الدراسات والكتابات الفلسفية فى هذه الفترة تمت من خلال تلاميذه نخص بالذكر منها كتابات محمد لطفى جمعة خاصة: مأدبة أفلاطون، وتاريخ فلاسفة الإسلام وترجمته لكتاب ميكافيللى الأمير. وقد أشار لطفى جمعة - الذى يستحق دراسة خاصة - إلى أثر طنطاوى جوهرى عليه وكتب عنه فى عدة مواضع من مذكراته نذكر منها : محمد لطفى جمعة وهؤلاء الأعلام^(٥٦)، وكذلك رسائل أعلام العصر إلى محمد لطفى جمعة^(٥٧).

(٥٦) رايح لطفى جمعة : محمد لطفى جمعة وهؤلاء الأعلام، دار الوزان، القاهرة، ١٩٩١ ص ١٠٢-٩٤.

(٥٧) رايح لطفى جمعة : حوار المفكرين، رسائل أعلام العصر إلى محمد لطفى جمعة، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠ ص ٧٤-٨٠.

مى زيادة:

الجيل الأول من طلاب الجامعة (*)

(١)

تتفرد مى زيادة فى تاريخنا الأدبى المعاصر بسمات عديدة تجعل لها مكاناً مميزاً فى تاريخ الأدب العربى الحديث. ولا تنحصر تلك السمات فى كونها فتاة اقتحمت عالماً، كان قاصراً حتى تلك اللحظة على الرجال، وبرزت فى عالم الصحافة والأدب. وكان لها صالونها الذى ارتاده غالبية أدباء وكتاب عصرها بل وبعض علماء العرب فى العشرينات والثلاثينات من هذا القرن، ذلك الملتقى الذى صور وكأنه جزيرة حضارية فى صحراء مجدبة تارة، أو باعتباره قصر فخم فى قرية كبيرة بائسة هى مصر، بينما كان فى حقيقته صورة أخرى لما نجده لدى مدرسة لطفى السيد والتي أقامها فى فصول جريدة السياسة، والتي أخرجت لنا طه حسين ومحمد حسين هيكل ومصطفى عبدالرازق ومى نفسها، أو ما نجده فى الجامعة الأهلية الوليدة. والتي كانت مى أيضاً من طلابها النابهين.

لقد ارتبطت مى زيادة التى قدمت من لبنان مع والدها إلى القاهرة وقد كان للمتقنين الشوام بالقاهرة فى مطلع القرن دور ما فى الثقافة والصحافة المصرية، ويختلف إسهام كل منهم حسب طبيعة وميول الصحيفة التى يعمل بها، أو قل حسب القوى التى تعبر عنها تلك الصحيفة. أقول ارتبطت مى ووالدها صاحب جريدة المحروسة وللاسف مصريته الصميمة بقوى البرجوازية المصرية الناهضة وجناحها الليبرالى الذى قاد الثورة الوطنية فى ١٩١٩ والذى قام بحركة تنوير عامة تمثلت فى إقامة الجامعة المصرية وإشاعة نوع من الثقافة العقلانية الجديدة عن طريق كثير من الصحف الحرة^(١).

^(١) نشرت على عديدين فى مجلة أدب ونقد ١٧-١٨ بعنوان مى زيادة قراءة فى كتاباتها الفلسفية. وفى دراسات عربية، بيروت، العدد ١١/١٢ السنة الحادية والثلاثون، سبتمبر - أكتوبر، ١٩٩٥، ص ٦٥-٩١.

(١) يمكن أن نستقى كثيراً من عناصر تاريخنا الفكرى المعاصر: أعلامه، قضايا، صراعاته من خلال الدوريات بالإضافة للكتب وقد أدت الصحافة العربية دوراً هاماً للمتقف العربى فى بداية القرن ونخص بالتحديد جهود كل من مجلة المقتطف والهلل والعصور ومجلة الحديث الطبية وغيرها كالمسألة والثقافة والأديب والأدب.

وهنا وهناك كانت مى زيادة... يرتقى اسمها فى ازدهار فى كل المواقع: تكتب فى المحروسة، وفى المقطف. تخطب فى الجامعة وقاعة وست هول، تجوب المنتديات الثقافية والفكرية تتحدث عن الإخاء والمساواة، تدعو للتمدن وتشيد باللغة العربية، وفضلها فى صالونها الأدبى المميز، وفى حوارها ونقاشها فى كل لقاء، فى ظل الحركة الوطنية التى تشمل مصر كلها والتى كانت مى تعترف دوماً بفضل هذه النهضة الوطنية العامة عليها وعلى أدبها. تقول فى حديثها إلى طاهر الطناحى كما يقص علينا فى "أطياف من حياة مى"، "وفى خلال الحرب العالمية الأولى التحقت بالجامعة المصرية القديمة فكنت أدرس بها تاريخ الفلسفة العامة، وتاريخ الفلسفة العربية وعلم الأخلاق على المستشرق الأسباني "الكونت دى جلارزا"^(٢) وتاريخ الآداب العربية على الشيخ محمد المهدي، وتاريخ الدول الإسلامية للشيخ محمد الخضرى .. وهنا كانت يقظتى الأدبية الصحيحة والخلق الجديد الذى أمدتلى تلك الحركة بروحه".

وتؤكد على هذا التأثير مرة ثانية بقولها : "أستطيع أن أقول أن أهم ما أثر فى مجرى حياتى ككاتبة ثلاثة أشياء: أولاً: النظر إلى جمال الطبيعة، ثانياً : القرآن الكريم بفصاحته وبلاغته الرائعة"^(٣) ثالثاً : الحركة الوطنية التى لولاها ما بلغت هذه السرعة فى التطور الفكرى"^(٤).. كانت كاتبة أدبية وشاعرة إلى حد ما^(٥) كما يعلم كثير من المطلعين على كتاباتها وآثارها.. وكانت فيلسوفة وتلك ناحية هامة فى حياة مى ناحية مجهولة نميط عنها اللثام فى بحثنا هذا.

(٢) قامت الدراسة فى الجامعة المصرية على جهود أساتذة مصريين ومستشرقين وبالنسبة للفلسفة فقد تولى تدريسها من الأساتذة كل من : سانتيلانا المستشرق الإيطالى وسلمان بك محمد ١٩٠٩/١٩١٠ ثم ماسينيون الفرنسى والشيخ طنطاوى جوهرى ١٩١٢/١٩١٣ وتوقف تدريسها بعد ذلك حتى جاء الكونت دى جلارزا - وكان محامياً يعمل بالمحاكم المختلطة بمصر وتولى تدريس مائتى الفلسفة العربية والأخلاق. وتاريخ الفلسفة واستمر فى هذا العمل مدة طويلة منذ العام الدراسى ١٩١٤/١٩١٥. وقد أخذت عنه "مى" دروسها فى الفلسفة فى هذه الفترة.

(٣) طاهر الطناحى : أطياف من حياة مى، كتاب الهلال، القاهرة، ١٩٧٤. "وقد استفادت مى من أحمد لطفى الذى كان يحلمها القرآن قراءة وتلاوة".

(٤) المصدر السابق ص ١٣.

(٥) أصدرت مى ديوان واحدا بالفرنسية ١٩١١. ولم تكتب أو بمعنى أدق لم تجيد كتابة الشعر بالعربية وكانت إسهاماتها النثرية وليس الشعر هو أهم ما قدمته للأدب العربى الحديث.

وكانت مى من أبرز طالبات الجامعة المصرية القديمة ولا يذكر لنا التاريخ القريب أسماء من درس منهن فى الجامعة، وقد كن بالطبع قلة فى ذلك العهد. لكن مى كانت من هؤلاء القلة اللاتى تركت عليهن الجامعة بصمات وبصمات. لقد كانت طالبة مميزة كما يقص علينا واحد من أبرز طلاب هذه الجامعة وهو الدكتور زكى مبارك، الذى كان واحداً من سبعة نالوا درجة الدكتوراه من الجامعة القديمة فى الفلسفة وكانت مى منافسة قوية له، كما يخبرنا هو فى مجلة "صوت المرأة" فى عدد خاص "بمى" بعنوان عروس الأدب يقول : "ثم تجيء عروس الأدب النسائى فى هذا الجيل، وهى فتاة أعرفها جيداً فقد كانت رفيقتى فى الدرس، وزميلتى فى طلاب الأدب، والفلسفة بالجامعة المصرية..". لقد كانت مى منافسة خطيرة كما يظهر من نفس المقال الذى يكرر فيه عنها.. "وكان لى بالجامعة المصرية زميلة تنافسنى منافسة عنيفة"^(٦).

ونستوقف قليلاً داخل الجامعة مع "مى" التى تدرس الفلسفة، والتى تعطى لنا وصفاً لفتيات الجامعة فى هذا العهد كما كانت معهن فتقول: "كنا نجتمع هناك كمؤتمر دولى الستام لعقد الهدنة وتقرير شروط الصلح أو كمؤتمر نسائى غرضه المطالبة بحقوقه والمجاهرة بمبادئه، على أن الأحاديث الدائرة بيننا لم تكن لتدل على شيء من ذلك لأنها كانت مقتصرة على أخبار الكونسرترات والسينما والأزياء وأشكال البرانيط الحديثة. وكان يتخلل هذه الثثرة النسائية المحضة ضحك طويل "يدب ديبه".. فى كل موضوع تجاذبت أطرافه فتاتان. فكيف إذا صار ضجة فتيات كثيرات".. ومن عجائب الحديث النسائى أن السيدات إما يصغين جميعاً ولا تتكلم منهن واحدة، وهذا أندر من النادر. وأما يتكلمن جميعاً فى آن واحد ولا تصغى منهن واحدة"^(٧).

لقد كانت تختلف هى عن هؤلاء، وكان لها تميزها داخل الجامعة ولها دورها كما أشارت إلى ذلك السيدة هدى شعراوى رائدة النهضة النسائية الحديثة فى

(٦) د. زكى مبارك : مجلة صوت المرأة للقاهرة، ديسمبر، ١٩٤٩، ص ٢٦.

(٧) مى زيادة : "وصف غرفة فى مكتبة" مجلة المقتطف مجلد ٥٣ عام ١٩١٨، ص ٤٦٥.

مصر التي تذكر في حفل تأبين مي أنه: "في شهر إبريل سنة ١٩١٤ نظمنا سلسلة محاضرات للسيدات في الجامعة القديمة وبينما كنت أغادر القاعة، عقب إلقاء المحاضرة أقيت فتاة لفتت نظري برشاقة حركتها.. استوقفتني تلك الفتاة قائلة.. سيدتي هدى: أنا معجبة بمشروعك، مقدرة لمجهودك لذلك أضع نفسي تحت تصرفك، لا تظني صغيرة لا أستطيع معاونتك. أنا كاتبة وشاعرة. وأنا أكتب في الصحف والمجلات أنا "مي" لا بد أنك قرأت شيئاً لي ألا تعرفينني؟^(٨)

لقد كان يعرفها كل زملائها في الجامعة يقول أشهر طالب ومدرس وعميد للجامعة وللدب العربي: "لقد عرفت مي" سنة قبل الحرب الكبرى وعرفتها في الجامعة المصرية القديمة في حفل كان يقام لصديقنا الأستاذ خليل مطران، وكانت تتحدث فيه إلى الجامعات لأول مرة فيما أظن وسمعنا نحن طلاب الجامعة لأول مرة في تاريخنا أيضاً صوت فتاة تتحدث إلى الجماهير وكان صوتاً عذباً لا يكاد يبلغ الأذن حتى يصل إلى القلب وتعلقت النفس بهذا الصوت وامتلاّت القلوب بصاحبته في أحاديث أولئك الشبان عندما كانوا يتحدثون بعد أن انصرفنا عن المحفل. واعتذر لصديقنا الأستاذ مطران فأقول لعل هؤلاء الشبان من طلاب الجامعة قد تحدثوا بعد الحفل عن مي بأكثر مما تحدثوا عنه هو^(٩).

ويؤكد طه حسين على صورة "مي" طالبة الجامعة الجادة يقول: "وأعود إلى مصر فأراها طالبة في الجامعة المصرية تختلف إلى الدروس مهما يكن أصحابها ومما تكن موضوعاتها ومنذ ذلك الحين لم أراها إلا مشغولة بالعلم طالبة له في بيتها، وفي الجامعة وفي كل المظان التي كان العلم يطلب فيها، ثم مسافرة إلى أوربا إذا سمحت لها الفرصة لتسمع العلم في سويسرا أو فرنسا أو إيطاليا وغيرها"^(١٠).

والسمة الهامة في تكوين شخصية "مي" والتي يؤكد عليها طه حسين بالإضافة لتأسيسها لأول مرة في تاريخنا المعاصر الصالون الذي استؤنفت فيه الحياة الأدبية المشتركة بين الرجال والنساء بعد أن انقضت عصور بغداد والأندلس

(٨) هدى شعراوي: تابين مي زيادة، الاتحاد النسائي المصري، خاص ص ١٦.

(٩) د. طه حسين: أثر مي في الأدب، حفل تأبينها ص ٢٣-٢٤.

(١٠) المصدر السابق ص ٢٢.

هى التفلسف والتفكير العقلانى يقول: "والشئ الثانى الذى أسجله هو أن "مى" قد تأثرت كما تأثرنا نحن فى شبابنا بحادث بسيط فى نفسه كل البساطة ولكنه بعيد الأثر فى حياة كثير من جيلنا هذا الحادث هو محاضرة ألقاها أستاذنا أحمد لطفى السيد فى نادى المدارس العليا عن أبى العلاء، وما أكثر الذين سمعوا هذه المحاضرة وما أكثر الذين فكروا فيها ولكن هناك قوماً سمعوها وسمعوا الحديث عنها فلم ينقض تفكيرهم فيها حتى أخذوا أبا العلاء على أنه موضوع يصح أن يفكروا فيه، من هؤلاء (مى). فقد أخذت أبا العلاء الذى أظهره لطفى باشا لجيلنا على أنه شئ يجب أن يفكر فيه، فكرت فيه عملت على تتبع ما كان يكتب عن أبى العلاء، وما لقيتها ألا تتحدث فى فلسفته وتساؤله وفى عزلته"^(١١).

وبالطبع يمكن تفسير قول طه حسين هذا بأنه تأكيد على فعل التفكير نفسه وليس مجرد موضوع التفكير (الظاهرى) ألا وهو أبو العلاء.. ولكن ذلك الاتجاه العقلانى الذى بدأ بأستاذ الجيل ثم ظهر فى دراسات عميد الأدب العربى الأدبية وتبلور فى كتابات مى الفلسفية تلك الكتابات التى تمثل جانباً هاماً فى حياة وتفكير "تابغة الشرق". إن هذا الجانب الذى مسه برفق طه حسين هو الذى أبصره عن كُتب واحد من أهم العقول الجادة وصاحب النظرة العلمية الثاقبة وهو سلامة موسى محرر المجلة الجديدة، وصاحب المؤلفات التى شكلت عقلية جيل من المتقنين المصريين فى هذه الفترة، الذى يصفها "بالأدبية الحرة" يقول: "كنت أقعد إلى "مى" ونأخذ فى الحديث عن الآداب أو الاجتماع أتعجب من قوة تفكيرها وإبرازها للمعانى الدقيقة والآراء الجريئة التى لم يكن أحد من قرائها يدرى أنها تؤمن بها أو تفكر فيها. فقد كانت فى جميع مؤلفاتها تبدو (ظاهرياً) وديعة يقطر الحنان من قلمها تتجنب الزوايا الحادة وتسلق الطريق المستقيم ولا تحرف عن القواعد السنية فى الأدب والاجتماع"^(١٢).

وقد كانت اهتمامات مى الفلسفية العلمية واضحة لدى معاصريها يتبينها المتقف الواعى، فبالإضافة لشهادة كل من طه حسين وسلامة، يبين الأستاذ محمود يوسف أنها "كانت تتفرد بأسلوب يجمع إلى الرشاقة دقة البحث والاستقراء وصحة

(١١) نفس المصدر ص ٢٤.

(١٢) سلامة موسى : المجلة الجديدة "الأدبية الحرة".

التعليل والتدليل والاستنتاج. وكان أسلوبها يمت بصلة وثيقة إلى الرصانة والهدوء العلمى شأن أولئك الذين انقطعوا للدرس ووهبوا أنفسهم للعلم، وكانت مى فى كثير من أبحاثها تتحو منحى الفلاسفة فى كتابتها وتفكيرها بتأثير تعمقها فى دراساتها الفلسفية والأدبية والاجتماعية، ولها كلمات وآراء تعد أفكاراً حديثة وتصلح أن تكون رؤوساً لنواح من التفكير جعلتها بحق من أعلام الثقافة ومن قادة الراى فى العالم العربى^(١٣).

"من" و"إلى" "مى" كتبت كثيراً من الرسائل التى تقدم لنا صورة واضحة عن الحياة الأدبية والثقافية فى مصر. بما فيها من الحقائق التى قد لا نجدها فى الكتب. كتب إليها العقاد وأنطون الجميل وجبران ومطران ولطفى السيد وكثيرون كتابات تفصح عن اهتمامات هؤلاء الأعلام وقراءاتهم وفيما يفكرون فيصح أن تتجاوز هذه الرسائل الجانب الشخصى لأصحابها لتكون مصادراً للحياة الفكرية. كتب إليها أنطون الجميل فى ١٥ إبريل ١٩١٥ بعد أن قرأ مقال من يومياتها بجريدة المحروسة عنوانه "غرفة فى المكتبة" وكانت مى وقتئذ تتردد على الجامعة المصرية للدراسة فكتبت عن غرفة مكتبتها ووصفتها أبدع وصف أعجب به أنطون الجميل فأرسل يقول: قرأت اليوم ما كتبتة فى "يوميات فتاة" عما جال فى صدرك من العواطف أثناء تلك الدقائق الوجيزة التى قضيتها بين صور مشاهير الكتاب فى إحدى غرف الجامعة المصرية. وتلوت على مهل كمن يتلو صلاة أو يترنم بأنشودة، ما أوحى إليك من الهام: منظر أمراء الفكر مصورين على الجدران من ديكارت وكورنيل وراسين وموليير وفولتير وهوجو.

ما أجمل هؤلاء الرجال بل أنصاف الآلهة تذيع مفاخرهم بعد أجيال فتاة شاعرة، وتمجد أرواحهم بلغة لم يعرفوا منها إلا الاسم، وليدة جبل الزيتون وربيبه جبل الأرز تشر مآثر عظماء أبناء السين بلغة سكان المضارب.

فماذا قالت عن الجامعة وعن (غرفة مكتبها)؟ وماذا كتبت حتى يتوقف أنطون الجميل محرر الأهرام ليشيد بها ويثنى عليها "من البداية نقول أن الجامعة بالنسبة لمى ليست فقط مكاناً للدراسة، بلا هى مهبط للروحى وفكرة للتأمل وعليها

(١٣) طاهر الطزاحى : المصدر السابق ص ٤٥.

عقدت آمال كبار تتحدث عنها. كأنها تتحدث بلسان الأمة المصرية وهى تقول "يقال أن العالم نحو ثلثمائة جامعة (١٩١٥). ولكن الجامعة المصرية أحدث هذه الجامعات.. أنها مفتوحة للجميع ولا يقلل من فضلها حداثة سنها. أن كل صغير مستودع آمال كبيرة لأن له قابلية النمو والتأثر.. ليست الجامعة ينبوع علم وأدب لطلابها وطالباتها فحسب بل هى مهبط وحى لى حين أبلغها قبل ابتداء الدرس الذى ابتغى حضوره بدقائق أقضيها بالانتظار والتأمل".

وتصف لنا تأملاتها فى غرفة المكتبة وكأنها تقدم لنا تحليلاً لأعمال وشخصيات الكتاب والمفكرين الذين تزين صورهم جدران هذه الغرفة تقول: "أنا الآن فى غرفة صغيرة تابعة لمكتبة الجامعة وليس فى هذه الغرفة من الكتب إلا ثلاثة أجهل أسمها ولغتها لأنها خفيت تحت كتاب رابع من تأليف مارمونيل وهو أديب فرنساوى لم يتفوق فى موضوع من الموضوعات الكثيرة التى عالجه بل اكتفى بالإجادة فيها جميعاً إجادة معتدلة تاركاً البراعة والتفوق لأستاذيه الكبارين فولتير وروسو الذى حاول تكوين مجتمع جديد بقلمه القادر البليغ والذى كافح القويود الدهرية برأس قلمه الذى لم يكد يلمس القرطاس لرشاقتة وخفته حتى نفذ كالسهم إلى أعماق الأفكار فابتسمت لذلك الفوز شفتاه وكانت تلك البسمة الخالدة فجر الحرية المنبثق من ليل العبودية الأليم". هذه هى التى وصفها سلامة موسى تضيف "كلما رأيتنى وحدى فى هذه الغرفة شعرت بأن فى وجوها روحاً هى مجموع أرواح السوابغ الحاضرين هنا برسومهم وخلصا الأفكار المطلة من أحداقهم.

ولكن لنتابع سيرنا فى الغرفة.. فى منتصف الجدار إلى اليمين صورة هوجو فى شيخوخته ويده تحمل جبهته المثقلة بالأفكار العظيمة... وإلى شمال هوجو أرى الفيلسوف ديكارت الذى قال فولتير فى وصفه أنه جعل العميان يبصرون لأنه بين للقرن الخامس عشر أغلاط القرون الخاليات وجمع خلاصة تعاليمه فى جملة واحدة: "لتبلغ الحقيقة يجب أن تتسنى مرة فى حياتك جميع الآراء والاعتقادات التى شبيب عليها ثم تقيم أسساً جديدة لآراء واعتقادات شخصية.

وتستدرك "مى" كأنها تفجر موضوع من أهم موضوعات الفلسفة وهى تهتف "سبحان الله! إلى شمال ديكارت أرى بوسويه^(١٤) ترى ماذا يقول ديكارت لبوسويه فى ساعات الوحدة وبماذا يجيبه الأسقف؟ ليست لى سبيل إلى التجرد من جسدى حيناً؟ لأسمع محاوراتهما ولو مرة واحدة لأعلم كيف يتناقش الدين والعلم فى عالم الأرواح!.

على يمين هوجر مولير الشاعر المنتقد المضحك الذى ملأ تأليفه تحت لهجة الاستخفاف والظرف والتكثيف انتقادات اجتماعية وعلمية ودينية.. وعلى يمين مولير وجه نحيف جذاب يعبر عن شخصية عبقرية من هذا؟ .. تقول مى .. "لو نسى مصورك كتابة اسمك تحت رسمك. لو درست آثار فكرك وعلمك وانتقادات وطمس الزمان كل ما أيده قلمك. لو أكلت النار وجهك غير مبقية إلا على شفيتك لعرفتك يا فولتير) يالفمك من فم هائل فى كلامه هائل فى بسمته هائل فى سكوته حتى فى سكوت الصور.

وعلى الجدار المقابل لجدار فولتير صورة فينلون مؤلف كتاب "تليماك" المملوء بالانتقاد الدقيق الخفى لحكومة لويس الرابع عشر وللملك العظيم نفسه". تلك هى الصور التى أشارت إليها مى وعلقت عليها ووجدت فى أصحابها من أدباء وفلاسفة صورة أصحاب الاستتار والتحرر العقلى والاجتماعى. لم تلهم هذه الصور أسماء الروايات والمؤلفات ولا موضوعات كتاباتهم مسرحية كانت أو أدبية بل كانت انطباعاتهم عنهم تدور حول نقدهم الاجتماعى هكذا رأت ديكارت ومولير وفولتير.

تلك هى تأملات مى فى "غرفة المكتبة" فى الجامعة المصرية. ولا شك أنها كانت بين المبرزين من طلابها ولا ريب أنه كان لها مكانة رفيعة فى نفوس زملائها بدليل أنهم انتدبوها لتمثيلهم فى إلقاء خطبة باللغة الفرنسية فى تكريم استاذ الفلسفة الكونت دى جلارزا فى الحفلة التى أقاموها له مساء ١٣ أبريل سنة ١٩١٧ فى حديقة فندق شبرد بمناسبة انتهائه من تدريسهم الفلسفة عند اليونان^(١٥). ولم

(١٤) مى زيادة : غرفة فى المكتبة. المصدر السابق.

(١٥) درس جلارزا مادتى : الفلسفة العربية والأخلاق كما درس مادة الفلسفة العامة وقد نشر كتابيه فى المادة الأولى وحصلنا على مخطوطاته فى تاريخ الفلسفة اليونانية، الجزء الخاص

يتردد أساتذته الجامعة وطلابها فى تكليفها بإلقاء خطبة وداع الشيخ محمد الخضرى أستاذ تاريخ الأمم الإسلامية والشيخ محمد المهدي أستاذ تاريخ الآداب العربية فى الحفلة التى أقيمت فى فندق شبرد فى آخر كانون الثانى ١٩١٨.

ترى ماذا قالت أمام أستاذ الفلسفة المستشرق الأسباني "جلازا" وذلك الجمع المحتشد فى فندق شبرد من المفكرين المصريين وبينهم سفير أسبانيا وقنصلها فى القاهرة دون كريستوبال فالين، ومسئو دى كاريوس أن مى تبدأ حديثها بقول الفرنسيين أن أسبانيا لم تبعث إليهم إلا بملكات صالحات. أما نحن أيها السادة، فقد عرفنا أسبانيا وقد أعجبنا بها. عرفناها بمن أعطتهم من بنينا إلى العالم الرومانى من فلاسفة وفقهاء وخطباء وأباطرة. عرفناها بأدبها وفنونها وبلغتها الموسيقية العذبة.. إلا أن لأسبانيا حسنة خصيصة علينا نحن طلبة الجامعة المصرية لأنها أعطتنا أستاذاً من أمثل بنينا وهى حسنة لا تقابل إلا بجميع الثناء. فلتحى إذا أسبانيا الكريمة الجميلة فى شخص أستاذنا الأسباني^(١٦).

أنها تتحدث بمرارة النفس المثقلة بهوم الجهل والتخلف مشبهة تاريخنا فى بداية القرن العشرين بالقرون الوسطى فى حديثها عن البعث العتيد وهى تحيى أستاذها قائلة : "أيها السادة، تاريخ القرون الوسطى الذى انتهى فى أوربا بابتداء القرن الخامس عشر يكاد يمتد عندنا إلى أواخر القرن التاسع عشر،.. أليست هذه السنوات الأولى من القرن العشرين أشبه شىء بعهد القرون الوسطى نظراً إلى حالة العامة؟.. الشعب هنا مستودع ظلام وجهل ترتع فى ربوعه الخرافات والشقاء ولا أظن أن أما ينقصنا هو اختراع الطباعة لندخل أشعة الفكر مع الكتاب إلى تلك النفوس النائمة. ولكن ننتظر التعليم الإجبارى، ننتظر عمل المدارس الابتدائية منها والعليا ننتظر الوقت أبا العجائب، ننتظر زيادة غيرة (وحماس) فى الرؤوس

بصغار الأفلاطونيين ويظل جزء أول سابق على هذا الجزء مفقود نحاول الحصول عليه لتكتمل مؤلفات جلازرا. الذى يعد من أهم مدرسى الفلسفة بالجامعة الأهلية مع سنتيلانا وماسينيون. والمقتطف السابق من مقالها البعث العتيد بالمقتطف مجلد ٥٥ عام ١٩١٨ ص ١٢٩ ثم نشرت فى كتابها "كلمات وإشارات".

(١٦) المقتطف ١٩١٨ ص ١٣١.

المفكرة، وزيادة تحفز في الهمم الناهضة، لنسير في طريق فوز ميمون إلى عهد جديد يخرجنا من ليل القرون الوسطى إلى نهار البعث العتيد.

اشتهر أحد الرومان بكلمة ردها سنوات طويلة وهي: "قلنهم قرطاجنة" وفي نفس الفئة الراقية عندنا أمنية ثابتة وهي "قلنهم الجهل" وإنما نههم المدائن بقتال المدافع، وأما الجهل فظلام، والظلام لا يهزم إلا بتغلب النور.

النور!.. النور! نريد دواما وفي كل مكان! نريد أن نعرف ذل العبودية، كي ندرك عز الحرية! نريد أن نكسر قيود الأرقام كي نقيد ذواتنا اختيارا بواجبات سامية. نحن نعلم أن قيود الحرية أوفر من قيود الظلم عددا، وأرق نوعاً وأواع وطأة، ولكن في قيود الظلم إذلالا يسحق الشخصية هابطاً بالإنسان إلى تحت درجة الإنسان، وفي قيود الحرية عزة تعلو بالمرء إلى قمة العظمة فتصيره إنساناً كاملاً يقوى على النظر ملياً في وجه الإنسانية المجاهدة قائلاً: أنا أبئك وقد صيرني جهادى أهلاً لهذه النبوة المقدسة.

إن مى هبنا لا نتمق عبارات أدبية ولا تصنع من الكلمات شعراً وأدباً إنها تحدد فكرة الجامعة في عقول مفكرى مصر وأملهم في بعث (علمى جديد) أنها تبصر التقدم في نهضة تعقب عصورنا الوسطى وتقف مع طبقتها البورجوازية الناهضة فى قمة لحظة الاستعداد للاستتارة المرتقبة كما تعبر عن ذلك أفكارها فى خطبة ١٣ إبريل ١٩١٧ وهى تخاطب "جلارزا" قائلة: أيها الأستاذ الكريم.. نحن جزء من الفئة التى ذكرنا. ولقد صدق فينا مثل أهل "اليوجا" الهندية القائل: "إذا استعد التلميذ جاء الأستاذ". ساعة تقف نفوسنا حائرة عند أبواب المستقبل نتجاذبها عوامل الشك والرجاء فتدفعها حيناً وتحجمها حيناً وفى هذه الساعة الخطيرة من حياتنا الأدبية نراك عاملاً يدا بيد مع أساتذة جامعتنا الأفاضل ومع نفوس غيرة أخرى تعمل لنهضتنا. ما استطعت إلى ذلك سبيلاً.

وهناك فى قاعة الدرس الصغيرة حيث يدخل شفق المساء على عجل، وتسرج المصابيح سريعاً، كما استحضرت اشارتك الواسعة نوابغ الأجيال بتوقد عطاردى، وبرصانة مفكر قد اعتاد تسنم الذرى العقلية. فسردت مذاهب المتقدمين

باسطاً أقوالهم مفنداً آراءهم شارحاً ما لامس منها الإعجاز ملخصاً نقد الناقدين فأتيا بالنقد عليها جميعاً. ذلك بسلاسة وإيجاز تكسوهما بلاغة عبقرية قد تكون انتهت إلى الأسبان كارث شيشرونى.

وبيننا بيانك يزيج حجبا ضرين بين المعانى والأفهام إذا بالنفوس منا تشب مطلات على أفاق جديدة. فيلحقنا عطش العلم، وتأخذنا رغبة السؤال.. وروحك الكبيرة العالية منهل نور وحكمة كلما استقينا منها معرفة وضياء زادت تدفقاً وتدفقت سخية، ودیعة، صافية، يتألق فى تموجها حب العلم وحب الكمال.

نراك منحنيًا على كتب كثيرة تتصاعد من صفحاتها صور الحياة وخيالات اللانهاية. تقابل بين لغات قديمة ولغات حديثة، وتقارن بين أسلوب وأسلوب وتعبير وتعبير، لتنقل إلى لغة العرب حكمة شقيقتها فى المجد والقدم ومناظريتها فى الفصاحة والفن: الأغريقية واللاتينية. لكنها على شهرتهما لم تنتشر انتشارها. ارتفعتا حيناً إلى أوج الحياة والعظمة ولم يكن أن هبطت كل منهما مع مدينتها. أما أختهما الثالثة لغة مكة والحجاز والعراق،، فلها الغلبة ولها البقاء ولا يزيدا كر الدهور إلا فتوة وجمالاً لأن لغة القرآن لغة خالدة^(١٧).

واللغة السنى أحببتها وأنزلتها من علمك الواسع منزل الكرامة حتى تملكأت أعنة الكلام فيها سوف تجازيك جميلاً وسوف تحفظ تعاليمك بين كنوزها الغاليات، وسوف تفتح كتابها الذهبى لك وتضم اسمك إلى أسماء أبنائها الخالدين.

عاش الكونت دى جلارزا. عاشت الجامعة المصرية. عاشت نهضتنا الحديثة^(١٨).

إن مى السنى اختيرت لتلقى كلمة طلاب الجامعة أمام أستاذ الفلسفة أختيرت لكونها فيلسوفة تنتقل كما ظهر فى تحيتها الأخيرة من الأستاذ إلى الجامعة إلى نهضة مصر الحديثة ونرى فى الجامعة نوراً يهدم الظلام بالعلم والعقل.

(١٧) المصدر السابق ص ١٣١.

(١٨) نفس المصدر السابق.

أن نبوغ "مى" وازدهارها الأدبى يرجع كما أشارت مى إلى الحركة الوطنية المصرية (البورجوازية) خاصة فى جانبها العقلانى، الذى ظهر فى الكتابات الصحفية الحرة وفيما كانت تشعه الجامعة القديمة من إشعاعات علمية تتجاوز جدران قاعات الدرس. وقد أشرنا إلى تلقيها دروس الفلسفة فى الجامعة وإلى تأثرها بعقلانية أحمد لطفى السيد واهتمامها الدائم بالفكر الفلسفى. وقد سرى هذا الاهتمام بالفلسفة فى كل كيان مى — أبصره سلامة موسى فى أحاديثها الخاصة وأدركه طه حسين فى سلوكها العام ويمكن لنا أن نتتبعه فيما ألقته من خطب وخطته من مقالات وسوف نعرض فى الفقرة التالية ما وجدنا وسط السطور التى كتبتها مى فى خطبها ومقالاتها ثم فى فقرات تالية نبين ونحلل الكتابات الفلسفية المجهولة لمى.

اهتمت مى زيادة بقضية المرأة اهتماماً كبيراً ظهر فى تعاونها مع رائدة الحركة النسائية هدى شعراوى وفى كتابيها الهامين عن باحثة البادية وعائشة التيمورية كذلك فى خطبتها الشهيرة عن "المرأة والتمدن" فى النادى الشرقى بالقاهرة فى إبريل ١٩١٤. "ناد شرقى يزينه حضور شرقيون. إن نفس الشرقية تهتز طرباً لهذا الموقف، وسأتكلم بصراحة وثقة كأنى الطفلة الأولى من عائلة كبيرة ذات لطف وتسامح . طفلة تتكلم بلا خوف ولا وجل مستسلمة لرعاية من حولها، مستبشرة بدلائل الانتباه البادية فى انتظارهم وابتسامه التشجيع المرتسمة على شفاهم".

وتحدد قضيتها بقولها "تاريخ المرأة استشهد طويل أليم، ومن أغرب الغرائب أنها لم تجد لها فى القدم صديقاً ولا بصيراً .. لكنى أرى الأمر عجباً بل فظيلاً من رجال نحسبهم نوابغ زمانهم وقادة أفكار العالم. لم يذكر شعراء اللاتين من المرأة إلا جمال جسدها، وشعراء اليونان: اسخيلوس وأوريبيدس وغيرهما يسمونها — ببساطة كلية — "بليّة العالم". أما الفلاسفة فاكتفى بأن أذكر هنا كبيرهم أفلاطون الإلهى، الذى يعتبره تاريخ الفكر أمة بأسرها، أفلاطون ذا الأحلام الغامضة والمبادئ السامية الذى لم يترك موضوع إصلاح سياسى أو أدبى إلا

عالجه رغبة فى إسعاد العالم — أفلاطون لم يفكر قط فى تحسين حالة المرأة ولم يهتم بدرس أخلاقها واستكشاف درجتها العقلية والاستعدادية^(١٩).

ماذا أقول! إن أفلاطون هذا قضى حياته أسفاً لأنه ابن المرأة وكان يصرح بازدرائه بأمه، ويعتقد أن من كان جباناً من الرجال فى هذا العالم فعند ولادته مرة أخرى تنقص روحه فى جسد حيوان أو جسد امرأة .. وما علم أفلاطون أن امرأة ستعلم الفلسفة الأفلاطونية الجديدة فى "مدرسة الإسكندرية" وأن تلك المرأة لا يمنعها شبابها الغض وجمالها الرائع أن تكون أعلم علماء عصرها. تلك هى الفتاة هيباثيا أبنة ثيونوس الرياضى الشهير، التى قتلت رجماً فى شوارع الإسكندرية فى أوائل القرن الرابع، فذهبت شهيدة علمها وأخلاصها ورغبتها فى أشهر التعاليم الأفلاطونية الجديدة^(٢٠).

ويتبين من ذكرها لموقف الفلاسفة — وقد اكتفت من بينهم بأفلاطون — مدى إلمامها الكبير بتاريخ الفلسفة اليونانية وقد تلقت دروسها على جلازرا بالجامعة. وإن كان يجب عليها فى هذا الموضع تناول موقف سقراط وهو أكثر من أفلاطون تعبيراً على الحط من قدر المرأة، إلا أن الربط بين كل من سقراط وأفلاطون فى تاريخ الفلسفة يجعل كثيراً من الكتاب يورد آراء أحدهما على أنها للآخر. وصورة أفلاطون عندها تعبيراً عما تعتقد فى الفيلسوف، ليس باعتباره مفكراً مبتاعاً بيقياً تاملية بعيداً عن مشاكل واقعه الاجتماعى ولكن باعتباره ذا موقف اجتماعى فأفلاطون عندها "لم يترك موضوع إصلاح سياسى أو أدبى إلا عالجه رغبة فى إسعاد العالم — إلا أن نقيصته فى رأيها أنه "لم يفكر فى تحسين حال المرأة ولم يهتم بدرس أخلاقها، وربما يكون هذا موقف سقراط. وكان يمكنها الاستشهاد بما قدم أفلاطون فى جمهوريته من تصور "شيوعى" للمال والنساء، فى هذا التصور الذى ترفضه المذاهب الاشتراكية الحديثة يجعل من المرأة ملكاً مشاعاً لأفضل رجال المجتمع. وبالطبع هذا تصور ترفضه معنا مى.

(١٩) مى زيادة : المرأة والتمدن. خطبة بالنادى الشرقى بالقاهرة ٢٣ أبريل ١٩١٤ نشرت بالمجلد ٤٤ من المقتطف ١٩١٤، ص ٥٤٣ وما بعد وكذلك بكتاب "كلمات وإشارات".
(٢٠) مى : المصدر السابق.

وبعد أن تبين مى موقف المسيحية والإسلام الذى سوى بين الرجل والمرأة نرى أن النهضة النسائية تمتد يومياً فى أقاصى المسكونة إلا أنها تعرض لموقف فولتير — وهى تكن لكتاباتِه احتراماً وإعجاباً — وتعجب من رأيِه فى المرأة "وكم قال فولتير أن فكرها سريع العطب وأنه يتحطم تحطيماً إذا حاول استفهام ناموس علمى. غريب أن يقول فولتير هذا القول وهو الذى استعان بامرأة على فهم كتابات نيوتن، وهى صديقتُه مدام دى شاتليه معربه (مفرنسة) كتاب نيوتن فى ناموس الجاذبية" (٢١).

فى حفلة النادى الشرقى تحدثت مى عن التمدن ودور المرأة مستشهدة بسير وآراء أعلام الفلسفة والأدب امثال سقراط وأفلاطون وبترارك ودانتى وشكسبير وكورناى ويوسويه وليبنتز وأغلب هؤلاء كانوا مجهولين إلى حد ما لقراء العربية فى تلك الأيام. ويتضح ثقافة مى واهتماماتها الفلسفية فى الخطبة التى ألقاها فى حفل فندق كوننتال فى القاهرة مساء الجمعة ٢٨ من إبريل ١٩١٦ احتفالاً بمرور مائة عام على إنشاء مطبعة المعارف ووقفت فى مى تتحدث تحت عنوان "العجائب الثلاث" عن الكلمة والحرف والمطبعة فإذا بها تحيط الحاضرين بمعلومات فى الفلسفة والتاريخ والفنون تربط بينها ببراعة فى سياق مشوق جامعة أسطورة "قدموس" بمناقشات ديمقراطيس وهرافليطس وعصرى ديمقراطيس ورينان.

تبدأ خطبتها بكلمة لبسكال — الفيلسوف الفرنسى — ثم تتحدث عن الكلمة والكلام وتعرض آراء الفلاسفة فيها تقول: إن سادتنا الفلاسفة جعلوا من هذه المسألة (الكلام) موضوع مناقشات شتى بدأت فى القرن الخامس قبل المسيح مع "ديمقراطيس" الذى كان يضحك دوماً من الجنون الإنسانى "هيراقليطس" الذى كان يبكى حزناً على هذا ولم تنته مع رينان الذى كان يكتفى بالابتسام المبهم قائلاً: "لكل مسألة وجهان". وفى خلال القرون الطويلة التى مرت بين ديمقراطيس ورينان، قال الفلاسفة أقوالاً جمّة هى كأقوال هذه الطائفة — طائفة أنصاف الآلهة — عادة خلاصتها تقسم إلى قسمين: ففريق يقول أن الكلمة نتيجة ذكاء الإنسان إذ شعر

باحتياج إلى التعبير عما يحول فى نفسه. والفريق الآخر يقول بل الكلمة استعداد غريزى فى الإنسان هى عمل الطبيعة بالذات، وما تعبر الكلمات إلا عن جوهر المعانى والأشياء. وقد زادت المدرسة اللاهوتية على هذا فى القرن الثامن عشر أن الكلمة أعظم من أن تحسب استعداداً غريزياً لأنها وحى إلهى (٢٢).

وتناقش فى خطبتها فى الجامعة المصرية فى ٢٩ إبريل ١٩٢١ موضوع من أهم الموضوعات الفلسفية، إجابة لطلب جمعية "قناة مصر الفتاة" تحاضر فى "غاية الحياة" وتخصص عن المرأة مستشهدة بأقوال قاسم أمين فيلسوف المرأة فى مصر بعد أن عرضت إلى الفيلسوف الفرنسى "كوندرسية" الداعى للمساواة بين الرجل والمرأة تقول: "إن المنادين بحقوق النساء فى فرنسا قد سموا أنفسهم أحفاد "كوندرسية" الفيلسوف الفرنساوى الذى دعا إلى المساواة بين الجنسين. وقد اتخذوا ذكرى وفاته فى ٢٩ مارس من كل عام عيداً يحتفلون فيه بتحرير المرأة. وفى هذا الأسبوع الأخير من شهر أبريل ذكرى وفاة زعيم النهضة النسائية فى هذه الديار واحد مؤسس الجامعة المصرية التى تجمعنا الساعة جدرانها: قاسم أمين .. صاح قاسم فى القوم يهديهم ولكنه لم يفته أن تحرير المرأة فى يدها أكثر منه فى يد الرجل وأن العمل الزم الأشياء لها.. فليحى زعيم النهضة النسائية ولتحى المرأة المصرية ناهضة عاملة (٢٣).

إن مى عروس الأدب النسائى كما يطلق عليها تنتقل فى اهتمامها بقضية المرأة من الأدب إلى الفلسفة فتحلل آراء الفلاسفة فيها وتقنها وتشيد بأعلام الفلاسفة الذين ساندوا قضيتها حتى تحول تأملها وخيالها الأدبى إلى أفكار حية فلسفية يرى فيها الدكتور محمد حسين هيكل وزير المعارف العمومية فى ذلك الوقت موقفاً سياسياً، حيث تحمل كلمته فى تأبينها عنوان "فى السياسة" يقول: "لعل أكثركم قد عرف الآنسة مى" وكلكم ولا ريب عرفتموها من آثارها.. ولمستم فيما قرأتم من هذا وذاك روحها الشعرى الحريص على أن يتقف ما فى الحياة وما فغى

(٢٢) مى زيادة : المعائب الثلاث: من كلمات وإشارات.

(٢٣) مى زيادة : غاية الحياة ، المقتطف مجلد ٥٨ عام ١٩٢١ ص ٤٦٦-٤٧٤.

العالم من جمال وكمال ولا تحدث عن ناحية أدنى إلى اتجاهاى أنا فى الحياة تلك هى ناحية التفكير السياسى لى".

ولست أقصد بالتفكير السياسى حديثاً فى الحزبية والأحزاب، فلم تكن "مى" تتجه إلى هذا النوع من التفكير، بل لعلها كانت تراه من النوافل التى لا تتفق وميولها الذاتية. وإنما أقصد بالتفكير السياسى لمن ناحية منه لم يكن لها بد من أن تكون صاحبة رأى فيها تلك ناحية المركز السياسى للمرأة فى المجتمع^(٢٤).

إن اهتمام مى الفلسفى يتغلغل فى صميم فهمها للأدب وتلك مسألة هامة للغاية فلم يكن الفكر إضافة هامشية تزين كتاباتها الأدبية بل هو صميم تفكيرها وفهمها للأدب أداته ووظيفته كما يظهر فى "رسالة الأديب إلى الحياة العربية" وهى المحاضرة التى ألقاها فى "وست هول" بالجامعة الأمريكية فى بيروت بدعوة من جمعية "العروة الوثقى" فى ٢٢ مارس ١٩٣٨. فمادة الأدب ليس الخيال والتأمل لكن "يحدثنا الأديب عن النظريات والمذاهب". ومن أجل نشر الأفكار التى تعلو قيمة الحياة تقول سرعان ما يتصل الحاضر بالمستقبل فى الأديب: جيل جديد يتخرج على آثاره وعلى مؤثراته فيشب حاملاً معه الفكرة التى تتبل الحياة قيمة.

أن مى تربط الأدب بالحياة الاجتماعية وتقدم تفسيراً سيوسولوجياً له. وترى أن على الأدب أن يقدم لنا — خاصة فى عصر التطور الآلى — أيديولوجيا للحياة مقابل تطور التكنولوجيا^(٢٥).

وفى رسائلها أيضاً مثل خطبها نجدها تتحدث عن: نيتشه وأمرسون وفولتير وروسو وعلماء الكلام وبرجسون وغيرهم. بل أنها فكرت فى عمل قاموس فلسفى كما يتضح فى رسالة انطوان الجميل إليها فى ١٣ يونيو ١٩٢٦ التى يقول فيها "سأقرأ كثيراً قاموسك الفلسفى"^(٢٦). ويبدو أن هذا القاموس لم ير النور. لكننا

(٢٤) د. محمد حسن هيكال: مى والسياسة، حفل تأبين مى . ص ١٨.

(٢٥) مى زيادة: رسالة الأديب إلى الحياة العربية. مجلة العروة الوثقى، ١٩٣٨م. نقلاً عن فاروق سعد، باقات من حقائق مى، ص ٤٤٩.

(٢٦) طاهر الطناحى: أطيف من حياة مى ص ٤٨.

نستطيع من كتاباتها أن نتعرف على فهمها للفلسفة والفلاسفة. ويظهر أنها كانت على المام كبير بتاريخ الفلسفة القديمة والحديثة ونظرياتها. فقد أرسلت إلى جبران خليل جبران ١٩١٩ - الذي أرسل لها كتابية "الجنون" و "المواكب كما - رسالة ناقشت فيها آراءه النيتشوية بعنف فقد كتبت في مجلة الهلال تقول "في المواكب في المجنون أكاد اتبين تأثير نيتشه وإن كانت بسمة التهمك الفني التي نراها عند جبران أفندى لن تشبه أبداً ضحكة نيتشه ذات الجلجلة الضخمة المزعجة.. وتضيف مما يظهر وعيها بتاريخ الفلسفة إلى ذلك قولها : إن الشاعر العربي جبران أفندى فني في كل شيء ونظرة واحدة إلى كتاب المواكب تكفي لتعين ما عنده من ذوق بسيط أنيق ولا تقيم المرارة لديه طويلاً لأنه يعود إلى ذكر الطبيعة وجبها.

.. وقد يرتفع أحياناً إلى أعلى ذرى التأمل فتحسب الإمام الغزالي منكماً إذا

يقول :

وغاية الروح على الروح قد خفيت فلا المظاهر تبديها ولا الصور

فيجيبه في الغالب بما يدل على اعتقاده بوحدة الوجود^(٢٧).

ويظهر أن اهتمامها بنيتشه كان شائعاً إذا كانت ترفض آرائه، التي نادى بها جبران - والتي نجدها أيضاً في نفس الفترة لدى فرح أنطون. "وكان حكمها قاسياً عليه وعلى شوبنهاور أيضاً كما يتضح من رسالة أرسلها إليها لطفى السيد في أول سبتمبر ١٩١٣م يقول لها فيها: أخشى أن تكون عصاك أو نفثاتك قد لعبت بعقلي أيضاً فاحكم على شوبنهاور ونيتشه حكمك القاسي عليهما ثم يقول لها مداعباً ولكنني مع ذلك أقول أن شوبنهاور أخطأ خطأ واحداً هو أنه لم يقدر أن سيكون من النساء، فتأتنا "مى" ذلك هو الخطأ الأساسي الذي لو تدبر فيه لما تمشى في مذهبه على ذلك النمو".

(٢٧) المصدر السابق، ص ١١٧، ١١٨.

ويظهر من رسالتها إلى أمين الريحاني معرفتها بالمفكر الأمريكي أمرسون وتقدماً رأياً مخالفاً لرأيه في السفر^(٢٨).

وكتبت إلى الدكتور يعقوب صروف أحد مؤسسي المقتطف ورئيس تحريره وأحد رجالات النهضة الثقافية في الشرق الحديث رسالة تقول فيها : "لما جاءتنى رسالتك كنت غارقة في مطالعة مراسلة شائقة بين فيلسوفين عظميين: فولتير ود الميبر، مراسلة دائرة حول أعظم أثر أدبي رأته القرون الحديثة: دائرة المعارف الفرنسية"^(٢٩).

كتب فاروق سعد في دراسة تجمعية باسم "باقات من حقائق مي" يقول: "كتبت مي عن برجسون، وما أندر متقفي العرب الذين كانوا قد أطلعوا على فكر برجسون، وأمثال برجسون في ذلك الزمان". وبعد أن يبين أقسام المقال يضيف: "ولا يظنن أهمية مقال مي في كونها كانت (فقط) السابقة إلى تعريف المتقف العربي بالفلسفة الغربية الحديثة عامة وبالفيلسوف الفرنسي خاصة، بل بما يزخر به (المقال) من معلومات ومعارف أن دلت على شيء فعلى ذلك المستوى الثقافي الرفيع الذي وصلت إليه مي^(٣٠). تقول مي في بداية مقالها: "من الأسماء ما يرافقه رنين مطرب ينبه في الفكر بقطة وكان بدأ خفية منه تنقر على جهة معينة فتضح أمام النفس بابا يشرف على عالم ضياء جهل المرء قبل تلك اللحظة وجوده". وتحلل اسم برجسون من كلمة Berg ومعناها "جبل" و son ومعناها "ابن" فيكون معناها "ابن الجبل" وكأنه صفة المسمى تحل لغز اسمه في ذهني لأنني ما ذكرت برجسون مرة إلا تمثلت لناظري صورة رجل انتصب فوق جبل شاهق مطلاً على آفاق فيحاء ومروج متراميات الأطراف.

ورغم أن تحليلها لاسم برجسون وارجاعه إلى مقطعين هما "برج" و"سون" إلا أنها مقطيعهما معناهما في اللغة الإنجليزية "جبل" و"ابن" ومن المعروف أن برجسون فيلسوف فرنسي ويرتد معنى اسمه إلى اللغة الفرنسية. إلا أننا يمكن أن

(٢٨) من رسالة مي إلى أمين الريحاني انظر فاروق سعد ص ٨٦.

(٢٩) طاهر الطناحي ص ٧١.

(٣٠) فاروق سعد : "باقات من حقائق مي"، ١٩٧٣، ص ١٠٤.

نتقبل منه هذا التحليل باعتبار أنه تفسير لما يشهده اسم برجسون داخلها من انطباعات وليس باعتباره تحليل علمى لأسم الفيلسوف وهى تؤكد التفسير الأول بقولها : "وهو كذلك فى الواقع" بمعنى أن شخصيته فعلاً بهذا الوصف " لأن ما امتاز به من واسع العلم وبعيد النظر وصادق الحرية وشريف الاستقلال يدفعه إلى النزوع عن كل رأى وعصر ووسط متقلتا من قيود العقائد والمذاهب ثقافته من تأثير فلسفة اسبينوزا كل ذلك يجعل موقفه فريداً بين فلاسفة هذا العصر. كأنما هو قائم على جبل اشم يجيل النظر فى هذا العالم ولوامعه السطحية وسرعان ما ينتقل إلى ما وراءه مما هو فى تقديره الروح التى تحييه. فتبدو له حجب الوجود سترا رقيقاً وتكاشفه آلهة الغيب بما فى قلب الأشياء وأعماق الصدق.

وتظهر من هوامشها دقة وفهم لموضوع كتابتها فهى تعطى فى الهامش رقم واحد معلومات وافية عن برجسون "ولد فى باريس عام ١٨٥٩ وهو الآن (١٩١٨) أستاذ فى الكوليج دى فرانس، كما أنه من أعضاء المجمع العلمى والأكاديمية الفرنسية ورئيس جمعية العلوم السياسية والأخلاقية كما أنها تفهم اسبينوزا جيداً كما يتضح من سطرين كتبتهما فى التعريف بها فى الهامش الثانى قائلا "فيلسوف إسرائيلى هولندى من أصل أسبانى ولد وتوفى فى القرن السابع عشر وقد عزز بمذهبه مذهب ديكارت". ومذهبه المدعو "اسبورزسم" قائل بوحدة الوجود. "وهذا صحيح فاسبينوزا فيلسوف يهودى ويبدو أن يهودى وإسرائيلى كان لها معنى واحد فى هذا الحين، لكن المعروف عن اسبينوزا أنه فيلسوف عقلانى تحرر من العقيدة الدينية بمعناها الضيق المتزمت لذا أخرجه حاخام اليهود من حظيرة الدين لما كتبه من آراء خاصة فى كتابه رسالة فى اللاهوت والسياسة^(٣١).

وتتحدث عن فلسفة برجسون فى دقة علمية قائلة: "قام مذهب يعارض المذاهب الأيديالستية الألمانية ويفكر أقوالها وتعاليمها مثبتاً أن وظيفة العقل حسية أكثر منها نظرية وأن الحقيقة المحسوسة أبعد من أن تدرك بالأبحاث الجدلية

(٣١) اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفى مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الثانية، القاهرة.

والتبحر العقلي. فجعلته تصريحاته هذا عميد أتباع مذهب النفعية Pragmatism في أمريكا وأوروبا وقاضى محاكم المعقول والمنقول عندهم الذي بين شفتيه مقطع الحق ومفصل الصواب. وقد وضع زعيم هذا المذهب وليم جايملز كتابه الشهير "A Pluralistic Universe" وأفرد أحد فصوله للثناء على برجسون ودرس مذهبه فقال أنه يشاركه في كثير من آرائه خصوصاً فيما يتعلق بإعلاء منزلة البداهة. رافقه في دخوله إلى خفايا الحياة الداخلية وانحنى معه على نهر جار في أعماق الضمير سمياه (البداهة) لأنهما لم يجدا كلمة أصلح من هذه فألقى تأملهما وبحثهما على حياة النفس نوراً فجائياً فبرزت واسعة بعيدة الغور فيها عجائب حركات وألحان وعوالم ثروة وروعة وألوان.

.. وتحتاج الفقرة السابقة من مقال مي إلى وقفة لنبين للقارئ الحديث بعض المسائل التي قد تقلقه فيما يتعلق بالمصطلحات وترجمتها مثل قولها الأيديالستية والنفعية والبداهة. فهي تقصد بالأيديالستية مصطلح Idealisme وهو عندها كما يظهر من الهامش التوضيحي يطلق على مذاهب عقلية أشهرها مذهب كانط Kant الذي ينكر الحقيقة الشخصية للأشياء ويجزم بأنها نسبية أو خيالية ليس غير. والمصطلح يترجم في العربية بلفظ مثالية وهو اللفظ المتعارف عليه في أغلب الكتابات المعاصرة وأن كان ترجمته بالتصورية أقرب إلى الصواب. أما فيما يتعلق بحديثها في الهامش عن مذهب كانط "الذي ينكر الحقيقة الشخصية للأشياء ويجزم بأنها نسبية أو خيالية".

والحقيقة أن الأشياء عند كانط تنقسم إلى أشياء حسية تجريبية هي الظواهر Phenomena وهي التي تلتقي بها في عالم التجربة الحسية وهناك الحقائق في ذاتها nomena التي تتجاوز عالم التجربة الحسية وهي حقائق لا نصل إليها إلا بالعقل العملي بينما الظواهر هي الحقائق التجريبية فهي تنسم بالنسبية كما تقول مي.

... وهي تترجم Pragmatism بالنفعية وقد استقرت ترجمتها الآن "بالبرجماتية" وأن كانت النفعية قريبة من الصواب. وتستخدم مي أسماء الكتب كما

هى بالفرنسية مثلما تفعل فى أسماء المذاهب فتورد اسم كتاب "عالم متعدد" أو متكبر بنفس حروفه الفرنسية A Pluralistic Universe كذلك تقدم لنا "مى" المفهوم الرئيسى فى فلسفة برجسون وهو "البداية" وهو يترجم ترجمات عديدة مثل: الحدس، البصيرة، العيان ترجمة للمصطلح intuition وهى ما يميز فلسفة برجسون مقابل الفلسفات العقلية، يظهر ذلك من حديثها ذو النغمة الشعرية فى نهاية الفقرة السابقة ونقول: "ولا يعجب القارئ الكريم لهذه اللهجة الشعرية فى موضوع فلسفى لأن مذهب برجسون على ما فيه من الحقائق العلمية والمبادئ الرياضية ويكاد يكون معظمه مكتوباً بهذه اللهجة الشعرية"^(٣٢).

وتحدث فى فقرة طويلة عن آفات الشهرة ومصيبة برجسون وهى عندها نتيجة كتابات تابعيه التى تشوه فلسفة برجسون نفسها وترى "أن البرجسونية الجوهرية وحدها تعد فى تاريخ الفلسفة كما فى تاريخ الآداب الفرنسية، فإذا ما خلصت من الشوائب سطعت بجمالها المهيّب وأصبحت مذهباً من أنفس المذاهب الفلسفية المعروفة"^(٣٣).

ونقدم "لمحة فى شخصيته" وفى بداية هذه اللوحة تعطينا تفرقة هامة بين العلم والفلسفة تقول: "تقدمت العلوم فى السنوات الأخيرة تقدماً باهراً واستعملت آلاتها واكتشافاتها فى أحوال الحياة اليومية فكاد ذلك يقنع الأكثرية بدخول الفلسفة عالم المجهولات وكشف ستارها. ولكن الفكر البشرى هو دائماً وخبرته النظرية ننمو على مقربة من اقتداره العملى وكل فرع من فروع ينمو خاضعاً لنظام النشوء والارتقاء. فإن لم يأتنا الفيلسوف بآلة كهربائية وأداة قتل وتدمير فهو يبسط رأياً مستحذناً دافعاً بنا إلى نقطة أمامية نرى عندها جهة جديدة للحياة. يبحث عن جواب "من أين؟" و"إلى أين؟" فيستوقفه بينهما سؤال ثالث: "لماذا نعيش وكيف يجب أن نعيش؟" وهذا السؤال وحده كان موجوداً اسماً معنى الحياة وأشرف ما فيها من الأفكار والغايات والمقاصد"^(٣٤).

(٣٢) مى زيادة : هنرى برجسون، المقتطف أغسطس، ١٩١٨، ص ١٤٨.

(٣٣) نفس المصدر ص ١٥٠.

(٣٤) نفس المصدر ص ١٥٢.

وتتابع وليم جيمس فى قوله "إن لكل مذهب فلسفى نقطة انبعاث محاذية لرأى صاحب المذهب وخبرته الشخصية ولا يفسر الفلاسفة الخلقية ويعللون شئونها إلا بما لديهم من ذوق وميل وتجريب.. وترى أن برجسون جمع فى مذهب عناصر فلسفية شتى بعضها من عقائد أهل الباطن Mysticism (والأصح الصوفية) والرومانسية Romanticism والنفسانيات والبعض الآخر من مذهب الحيويين والارتقائيين والعقليين.

وتتحدث فى فقرة هامة عن "العلم والفلسفة". وتبين أن برجسون يستخدم العلم فى فلسفته لخدمة الدين تقول: "يستشهد برجسون بالعلوم الوضعية وما تأييد مثله الأخلاقى إلا فى مصلحة الدين حتى أن القارئ يشعر أحياناً بأن العلم أصبح حليف الدين للمرة الأولى منذ فجر التفكير والتبحر. ويسلم الناقدون بأنه خدم الفلسفة خدمة كبيرة بإخراجها من شباك الكلام وتعتقيدات المعانى المستعملة فى التعبير عما وراء الطبيعة. على أنهم غير مقتنعين بأن مذهبه يرضى العقل والدين معاً.. ويقول (تقصد برجسون) أن وظيفة العلم الاستدلال التحليلى والاستنتاج الاختيارى لكن وظيفة الفلسفة قائمة فى البحث عما هو أبعد من المعروف غوراً وأعمق فى النفس أثراً. على الفلسفة استكناها واستقصاءه فتسبق بذلك العلم إلى حيث يتبعها بعد حين ليبرز إلى الوجود عجائب يجعلها الاستعمال والممارسة مألوفة. ويستفيد على هذه الصورة الفريقان معاً^(٣٥).

ثم تتحدث عن فلسفته السياسية أو بمعنى أدق تطبيقات فلسفته فى مجال السياسة تحت عنوان هل هو ثورى؟ والحقيقة أن العنوان مضلل ولكن لمى عذرها فى اختيار هذا الاسم خاصة وأن كثيراً من المفكرين والكتاب العرب استخدموا أفكار برجسون فيما بعد فى مجال السياسة العربية والبعث العربى خاصة المفكرين السوريين تقول:

"اقترح بعضهم إنشاء سياسة ديمقراطية وتأليف أحزاب ثورية تستخرج مبادئها من مذهب برجسون فقالوا. إن غاية الديمقراطية تخويل الفرد ما أمكن

الحقوق وتعليم الجميع احترام حقوق الإنسان الطبيعية. وكل فلسفة تهتم بالفرد (مثل مذهبى روسو وكانط) إنما هى مساعدة الديمقراطية فى تحقيق غايتها. ولما كان برجسون مظهراً من الأفراد أعظم قيمة ظهرت حتى الآن بكشفه عن أهمية الأنا الأساسية ومثبتاً أن الحياة الفردية مستودع قوى ثمينة تغطيها حياة الاجتماع برداء الاصطلاحات ومعلنناً أن الدرجة التى يستطيع المرء الوصول إليه يجب أن تقاس بقيمته الشخصية وبخبرته الداخلية لا بما هو عليه من ثروة مادية ومركز قومى مما رفع أهمية الفرد إلى هذه الدرجة العالية كان مؤيداً بنظريته سياسة الفردية ومعزراً المثل الديمقراطى الأعلى.

وتعلق مى على رأى هؤلاء بقولها: الديمقراطية روح هذا العصر وفرنسا وطن الديمقراطية فى العالم القديم كما أن أمريكا مدرسة الحرية والديمقراطية فى العالمين (وكان هذا هو التصور السائد فى بداية القرن عن أمريكا لدى المثقفين العرب) وبرجسون أعظم فيلسوف فرنساوى فى هذا العصر فلا عجب إذا حاول الديمقراطيون الاتكاء على مذهبه. ولكنهم فى تقديرهم مخطئون. وتبين ذلك قائلة: "إذا كانت غاية الديمقراطية تعظيم قيمة الفرد العندية والاجتماعية فهى لا تعبأ بقيمته النفسية والأخلاقية وهى التى أهتم بها برجسون فدعاها أولاً الأنا الأساسية. تلك الأنا التى لا تنزلف للعروش ولا تكبلها القيود والاصفاد ولا تسلبها حريتها وشرفها غيابات السجون. وهى لا غرض لها فى الدفاع عن الديمقراطية والتذمر من الأرستقراطية لأنها فوقهما بمراحل^(٣٦).

وتابعت فى الجزء الثانى من المقال الذى ظهر فى العدد التالى من المقتطف سبتمبر ١٩١٨ تناول فلسفته فعرضت رأيه فى الكون، الحياة والمادة، النشوء والارتقاء، رأيه فى الحرب، العقل والبداهة، ومتمته بـ "الكلمة الأخيرة لم تقل بعد" ثم أهلاً بالضيف الكريم.

تحدث عن رأيه فى الكون وأن : "تحليل العالم سهل لولا عنصر الشرفية.. وقد كان عنصر الشر حجر عثره فى سبيل كل مذهب فلسفى وجعلته الأديان عقاباً

على اقتراب الأثام". ويفسر برجسون الكون بالطفرة الحيوية كما يظهر فى كتابه الهام (التطور الخلاق) الذى نترجم مى اسمه بالنشوء الإبداعى. وتعرض رأيه فى هذا الكتاب:

"يتجنب برجسون هذا الموضوع ما استطاع - الشر الكامن فى الكون- بإنزاله الغريزة الحيوانية منزلة الغاية العقلية فى قلب الأشياء فيقول فى كتابه "النشوء الإبداعى": ليس الارتقاء حركة اندفاع إلى الأمام فحسب بل كثيراً ما يكون لحظات جمود ظاهرى وقد يكون انحرافاً والتواء وتقهقراً إلى الوراء. ويجب أن يكون الأمر كذلك. ويعترف (برجسون) بأنه حر مبدع الحياة والمادة وقوة إبداعه متواصلة نحو وجهه حيوية بترقية الأنواع وتنظيم الشخصيات البشرية. وهو أكثر من قوة كامنة فى الطبيعة لأنه متحد بها اتحاداً كلياً وهو الأصل الذى تصدر منه جميع الأمور حسنة كانت أو غير حسنة.

ولا تكتفى "مى" بإيراد آراء برجسون فقط بل نزاها مائلة أماناً بالتعليق والنقد فنقول إن: "احتجاج برجسون على القدرية والجبرية شديد، وعنده أننا إذا رسمنا لنفسنا خطة قيدنا حريتنا وحددنا ارتقاءنا وتنقد نظريته فى الألوهية قائلة. ولئن كانت نظريته فى الألوهية غير متينة ولا نهائية فإنه يصفها بعبارات سامية جليلة، لم يستعملها قبله أحد كقوله أن الله هو البحر الذى نسبح فيه وتغمرنا أمواجه من كل صواب.

وتتحدث عن مذهبه الحيوى القائم على الحرية أو قل الثنائية بين الألية والحرية أو الحياة والمادة تقول: إذا كانت نظرية الألوهية عند برجسون غير مرتبة تمام الترتيب فإن فكرة الاثنينية واضحة كل الوضوح بل مقررة ثابتة وهى عنده النزعة الحيوية Elan Vital (الدافع الحيوى) والمادة. وعلى النسبة المميزة بينهما أقام برجسون نظريته فى الزمن وحرية الإرادة، فالحياة أو النزعة الحيوية حرية والمادة ضرورة أو اقتضاء. النزعة الحيوية ديمومة والمادة جمود. وكل ما يقيد العالم الهوىلى من نظام آلى وتحديد ينفلت منه العنصر الحيوى. فالعقل المادى من طبعه والذى قد اعتاد أساليب المادة وجعل الحياة آلية وحدد الحرية بالمادة لأنه لا يدرك إلا المحسوس. ولكن لنطرح هنا الصور العقلية محاولين إدراك الحياة بالبداهة نجد أن ماهية الحياة هى الحرية بعينها.

وعن رأيه النشوء والارتقاء نقول لم يفكر أحد قبل برجسون فى تطبيق مذهب النشوء والارتقاء على عالم الروح ولم يظن جارياً فى غير عالم المحسوسات. نقول: "بدأ برجسون بنقض مذاهب الجبريين والآليين وأنكر مذهب العقلين الذى ينسب للإدراك البشرى قوة ليست فيه ثم فسر الحياة والارتقاء بالنزعة الحيوية. فما الارتقاء (عنده) إلا نمو القوة السرية التى سماها "النزعة الحيوية". أو "النزعة الأصلية" وعنده أن النشوء لا يسير طبق خطة مرسومة بل هو إبداع حر متواصل التجدد يظل به المستقبل وما يغمره من الممكنات مفتوحاً أمامنا.

وبعد أن تذكر رأى برجسون فى الحرب. تتناول فلسفته العامة تحت عنوان أن العقل والبداهة تقول ودعى برجسون "فيلسوف البداهة" وهذه أهم نقطة فى مذهبه. وأصل هذه النظرية هى التمييز بين "الزمن المكانى" والديمومة السيكلوجية "فبقول إن وقت التأمل الهادئ لا يشبه وقتاً يعجله ويدفعه الانفعال أو يطيله الألم. أما زمن الساعات زمن التسوية والتعديل فلا يقاس به زمن عواطفنا المتغيرة إلا بحكم العادة والاتفاق وحركته الآلية المصطنعة لا تشبه حركة أفكارنا وإحساساتنا التى نحياها ونكاد نلمسها فى داخل ضميرنا إلا بالاسم.

يعتبر العقل أثنى قوة حصل عليها الإنسان إلى الآن لأن به تفوقه الحقيقى الحاضر غير أن خبرات العقل وإدراكاته تعجز عن القبض على أصول الحياة لأنها من غير نوعها فهى لا ترى شيئاً من الحركات الجارية فى أعماق النفس المظلمة. العقل يدرك الماضى المنقضى لأنه صار بحدوثه مادياً من نوعه فيمكنه تقريره بالكلام والتنبيت منه بأدلة الحواس لكنه يجهل الصيرورة (أو الديمومة) التى تدفعنا إلى الأمام وهى من محفوظات البداهة فلا نتوصل إلى لمس الحقيقة إلا بسيرنا مع السيف الحيوى وبالبداهة والشعور ويكفى النظر إلى وظيفة العقل وتقدير نتائج عمله لنعلم أنه مناف لغريزة أو البداهة.. وتضيف "وما الإنسانية الكاملة إلا إنسانية وصل فيها البداهة والعقل إلى أعلى درجة ممكنة من النمو، وما الإنسانية اليوم عند هذه الخطوة الصعبة من سبيلها إلا لأن سراج البداهة خبا تحت أثقال الدهور. فإذا شع فجأة الوقت بعد الوقت فهو لا يضيئ إلا لمحات قليلات ولا يقوى على إنارة غير جزء صغير من ظلمات المادة المتراكمة حوله.

يقول برجسون إن هذا المذهب يرمى إلى استيعاب العقل فى البدهاء لحذف فقط الصعوبات العقلية من جهة وزيادة الرغبة فى العمل وتقوية الحب للحياة من جهة أخرى. لكن أين العالم الاجتماعى الذى يقتحم المجازفة بكل ما لدى البشر من الخبرات العقلية والنتائج الآلية لتطبيق الارتقاء والسعادة على قواعد المذهب البرجسونى المهيّب بجلاله النظرى وجماله التركيبى لكن القاصر دون حماية مطالب الحياة العملية وشؤونها. على أن هناك أمراً لا جدال فيه وهو أن العقل وحده لا يستطيع إيصالنا إلى السعادة وصرنا بفضل برجسون مدركين قيمة هذه الآلاهة (البدهاء) الكامنة فىنا شاعرين بعذوبة بسمتها فى أعماق النفوس معترفين بفائدة اشتراكها مع العقل فى تدبير شئون الحياة والسعادة.

وتبين "مى" أن جوهر هذا المذهب محصور فى مؤلفات برجسون الثلاثة وتفسيره مبثّر فى مئات المحاضرات والمقالات. يرى فيه الناقدون تناقضاً كثيراً لكن الآراء العلمية العصرية لا تنقض نظريته فى اندفاع النزعة الحيوية التى هى قاعدة هذا المذهب. ولئن شغل كثيراً بما وراء المحسوس فله كذلك اهتمام بالحياة العملية ولا يستطيع نبذ ذلك الاهتمام فى مصلحة المذهب ذاته وهذا سبب فوزه الشامل وترى "مى" أن "جميع نظريات برجسون لم تطبع بالطابع النهائى ولم يقل بعد فى مذهب الكلمة الأخيرة لأنه ما فتئ شاباً فى زهرة شبابه الفكرى. وأخيراً تلقى بتحية ترحيب حارة بمناسبة قدوم الفيلسوف.

ومن يطالع كتاب الأعمال المجهولة لمى زيادة، جمع وتحقيق د. جوزيف زيدان تقديم غادة السمان، الصادر ١٩٩٦ عن منشورات المجمع الثقافى، أبوظبى يجد العديد من الدراسات الفلسفية أو التى تتناول فى سياقها أعلام الفلسفة. مثل دراستها بمجلة الزهور "القدر والمقدر" ص ٤٣-٤٧، "وكيف نقيس الزمان" ص ٥٨-٦٢، وإشارتها إلى نيتشه ص ٩٢، ومقالها بالمحرسة "أرسطو الغلبان" ص ١٤٠-١٤١ "وأهم حادث أثر فى مجرى حياتى" ص ٢٣٥-٢٣٧ وغيرها.

(٥)

.. والدراسة الهامة التى ينبغى تناولها فى هذا السياق هى بحث "مى" فى المساواة والذى نشر على حلقات فى المقتطف ثم طبع فى كتاب يحمل نفس الاسم^(٣٧). يتناول الفلسفة السياسية أو قل النظم والمذاهب الاجتماعية، وربما يكون بحثنا الحالى أول دراسة تحليلية لما قدمته "مى" فى مقالاتها التسعة بالإضافة للخاتمة التمثيلية التى حذت فيها حذو كتاب فرح أنطون "الدين والعلم والمال" ولهذه التمثيلية أهميتها فى بيان موقف "مى" مما عرضته من المذاهب الاجتماعية. التى تعد "برأينا من أنضج المؤلفات العربية فى الفكر السياسى والاجتماعى والاقتصادى.. والجدير بالذكر أن مى زيادة كانت فى "المساواة" أول من تناول باللغة العربية وعرف وبحث الاشتراكية السلمية على حد وصف مى "نظريات الايتوبيين" (اليوتوبيا والاشتراكية الثورية "أفكار ومؤلفات ماركس وانجلز ولينين" والفوضوية أفكار باكونين وكروبوتكين، والعدمية أفكار لغروف وهرزن وبرأينا أنه حتى اليوم لم توضع دراسة باللغة العربية بالمواضيع التى بحثتها فى المساواة بالشمول والدقة الظاهرة فيها".

.. والأمر الذى لابد من لفت النظر إليه هو أن مى كتبت بحثها ولم يكن قد مر سوى بضع سنوات فقط على ظهور معالم ومفاعيل الأفكار السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى عرضت لها وحللتها.. وهذا يدل إلى مدى وصلت "مى" فى متابعة أحداث وأفكار عصرها وإلى أى مستوى ودرجة كانت السباقة إلى التنبيه إليها ودراستها. تقول وداد سكاكينى فى كتابها عن مى أنها ظلت: "تتصدى مع طليعة المفكرين العرب لكل وافد وطارق فى الحياة الاجتماعية وفى الدعوات التحررية والإسلامية فلما ترددت المسألة الاشتراكية فى مؤلفات الغربيين، وقفت عليها وبحثت فى وجوها ومحتواها، حتى أخذ هذا الموضوع الخطير يهب فى

(٣٧) تكون البحث من مجموعة من المقالات فى : الطبقات الاجتماعية، الارستقراطية، العبودية والرق، الديمقراطية، الاشتراكية، السلمية والثورية، الفوضوية ثم حوار تمثلى تختتم به الدراسة وقد نشر فى المقتطف سنة ١٩٢١-١٩٢٢ المجلدات: ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١.

بعض أرجاء العالم العربي مثل تيار يشند ناره، ويخف حيناً تبعاً للظروف العالمية والأمور الحكومية والشعبية^(٣٨).

تبدأ مى زيادة كتابها بداية رومانسية حالمة^(٣٩).. وتقدم الكتاب بعبارة تنم عن ذلك" من ذا يخلصنى من قسوة التمايز" ص ٩. وتعرض فى التمهيد - وهو المقالة الأولى بالمقتطف - إلى مظاهر عدم المساواة والتناقض بين الثرى تنهب الأرض سيارته والمعدم الذى يتمرغ فى الأرض كأنه حشرة تأنف الأرض مسها، أو الحسناء ترتدى أفخر الثياب والجواهر ورثة الثوب تحمل طفلاً والذباب يأكل من مآقيها ووجنتيها ما لا تستطيع إزالته لأنها فقيرة حتى من الماء الطهور (ص ٩) وتنتقل من هذه اللهجة الأدبية ومن لغة الشعر إلى الحديث العلمى الذى يقتحم صلب المشكلة تقول : "تكاد تكون المشاكل الدولية الأعيب إذا ما قوبلت بالمشاكل الاقتصادية التى يسمونها اجتماعية. ومشكلة "المساواة" هى الآن أم المشاكل وإسمها يطن من كل صوب" (ص ١٣) إنها تحدد مشكلة بحثها فى عدد من الأسئلة: ما هى المساواة؟ وأين هى؟ وهل هى ممكنة؟ هذا ما أرغب فى استجلائه فى الفصول التالية دون اندفاع ولا تميز، بل بإخلاص من شكلت من جميع قواها النفسية والإدراكية "محكمة محلفين" يستعرضون خلاصة ما تقوله الطبيعة والعلم والتاريخ ليثبتوا حكماً يرونه صادقاً عادلاً (ص ١٣/١٤) وهى بهذا التحديد تمهد تمهيداً منطقياً لما ستختتم به دراستها من حوار تمثلى يستعرض الفكرة من معظم جوانبها وتكون هى نفسها أحد شخصياته.

ولا تنسى فى المقدمة وفى معظم إجراء الدراسة قضيتها الهامة عن المرأة فباسم المساواة "اعتصمت المرأة فنهضت من تحت قدم السيد الساحقة ووقفت عالية الجبين إزاء مسالك الحياة وأعمالها (ص ١٢) وتستشهد بأسماء المفكرين وأصحاب النظريات حيث تتردد أسماء: ماركس، لاسال، انجلس، برودن، باكونين، كروبوتكن، وعشرات غيرهم يحضون مذهب دارون. وهويس.

(٣٨) وداد سكاكينى : مى زيادة دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ ص ١٠١/١٠٢.

(٣٩) مى زيادة: المساواة مؤسسة نوفل بيروت لبنان، ط٢، عام ١٩٨٠، وسنعمد فى تحديد أرقام الصفحات فى تحليلنا لأفكار الكتاب بذكر أرقام هذه الطبعة أمام كل استشهاد داخل النص.

ثم نتحدث بعد التمهيد، فى الفصل الأول عن الطبقات الاجتماعية فتعرض أسطورة خلق البشر فى الحضارة الهندية من براهما وتفسر نشأة الطبقات كما ظهرت فى هذه الأسطورة حيث نشأ عن الآلة طبقات الملوك والجنود والعمال والحثالة وتتابع بتأثير من المادية التاريخية وأن كانت لا تشير إلى ذلك تاريخ العالم منذ المشاعية الأولى فتقول بسبق الاشتراكية "فينجلى من هذا أن الاشتراكية سبقت كل نظام آخر فى حياة البشر ثم تبين بعد ذلك منشأ الاوتوقراطية والرق وترجع ذلك التمايز إلى سببه الأساسى وهو الملكية تقول: "كان ذلك الفصل الأول من تاريخ الاقتصاد البشرى الدائر كله حول ذلك المحور الرهيب الذى يدعى الملك. فالحصول على الملك والاحتفاظ به من جهة والرغبة فى نزعها من جهة أخرى سببت هذا العراك المالى والاجتماعى الذى لا ينتهى" وتتحدث عن تكون الملكية (ص ٢١) وطبقة الارستقراطية (الطبقة الثانية) والطبقة الثالثة (الخدم) وتعين مع الزمن الفروق الاجتماعية واكتسبت كل من الطبقات صفات تنسب إليها وعبوباً بها. وتجبرت الطبقات العليا فى سماواتها الوهمية وحسبت نفسها من طينة مختلفة عن طينة الآخرين، لها من ألقابها وثروتها وامتيازاتها ما يفتح لها الأبواب الألوهية على مصراعها" (ص ٢٢).

وهى تشيد بالداعيين للمساواة وتندد بالمتغافلين عنها. وهى ترجح أن أفلاطون يوم كتب جمهوريته "ضرب صفحا عن هذه الحقيقة. وتستنكر موقفه بينما تشيد بموقف روسو الذى نادى هو وأتباعه بالعودة إلى البداوة الأولى لتحصل الإنسانية على الهناء المفقود وترتفع فى بحبوحه السلام والحرية. (ص ٢٢). ورغم أنها ترى التاريخ فى تقدم "يمكن القول أن اتجاه التاريخ البشرى بمعنى التقدم والتحسين وأن كثرت حركاته الرجعية واللولبية" (ص ٢٤) إلا أنها مع ذلك تبرر الأوضاع القائمة حيث تعبر آخر فقرة فى هذا الفصل عن موقفها غير المعلن تقول: "لابد من تنوع الصور وتعدد الطبقات. فلو لا التنوع والتعدد ما كانت للفروق من فضل سوى شحذ العزائم وإرهاف القوى والتسابق إلى الأولوية لكفى لنقلها محاولين عبورها بما أوتينا من عزم وكفاءة. والفوز للإصلاح دوماً" (ص ٢٥).

وتبين فى الفصل الثانى الارستقراطية ونشأتها ومزاعمها. حيث إن هذه الطبقة ترتبط بالملكية وتستمد نفوذها من الدين وهى ملاحظة هامة صائبة من "مى"، لأن هذه الطبقة تقوم على "التذرع بأقوى البواعث النفسية من عاطفة دينية وخشية ما وراء المنظور. ومن ثم استجارة الملك بالدين والدين بالملك لتبادل المنفعة، فيصبح الحاكم حامى حمى العقائد ورافع الفضائل ويصبح الكاهن حامل لواء السلطة الفردية وأول شاهد بأنها آتية من الله" وظلت القرون الوسطى بعد الأولى، ترى هالة الألوهية حول الملكية وتحسب حبل سلطانها مشدوداً بمسكة العرش الصمدانى" (ص ٢٨).

وترى أن الارستقراطية ضرورة ومن ثم تبرر وجودها (الطبيعى) وتأتى بتعريف أرسطولها بأنها "أقلية من ذوى الأهلية والفضل يسودون فى جمهورية فيدبرون منها الشؤون وينفذون القوانين الموضوعة بأمانة ودقة ويقومون بعبء الحكم حياً بالمصلحة العامة والخير العام. وتأتى بتعريف شيشرون الذى يسمى الارستقراطيين الأفضلين أو الأمثال فمعنى الارستقراطية الأصلية إذا هو حكم الأفضلين أو حكم الأفضل (ص ٣٢).

ومن هنا "الارستقراطية ضرورة لمنفعة الأمة" وتفضل أسباب ذلك "فهى قليلة الأذى، وقليلة الظلم، وهى مستودع صفات مستحسنة. لذلك ستبقى زمناً آخر لأنها قريبة إلى نظام الطبيعة وتطيل فى بيان ذلك وتؤيده بموقف شوبهور الذى طالما هاجمته سابقاً لأنه مفيد فى تأييد دعواها وتؤكد على ذلك باستمرار "ستظل الارستقراطية، ارستقراطية الجماعة وارستقراطية الفرد مادامت الطبيعة ولو تحولت منها الأنواع وتغيرت المظاهر وتعددت الأسماء" (ص ٤٠).

.. وتخصص الفصل الثالث للعبودية والرق. التى ترى أنهما شىء هام فى الطبيعة. فمن عجائب الطبيعة وضعها النقيض بجوار النقيض "ومادام الارستقراطية ضرورية فالعبودية تلازمها" إلا إنما الحياة غنية بالمال والذكاء والكرم والصلاح والحب والجمال والفخار. على أن فى كفتها الأخرى ما يعادل الأولى من شقاء وفقر وخمول وقبح وكره وانحطاط وتستخدم هربرت سبنسر وأبيقورس لتأييد ذلك.

وتفيض فى الحديث عن الديمقراطية فى الفصل الرابع وترجعها إلى اليونان "لم يهتدى زعماء الإصلاح إلى أنظمة سياسية غير الثلاثة التى ذكرها أرسطو وهى: الملكية أو حكومة الفرد والارستقراطية وهى حكومة الأقلية أو حكومة الأمائل، والديمقراطية أو حكومة الشعب. ولئن دانت المدينة لمتأخرة بالديمقراطية فإن جل المدنات المتقدمة إن لم يكن كلها نما وترعرع ثم توارى فى حضن الملكية" كما فى مدينة مصر القديمة، والحضارة الكلدانية والأشورية؛ ولدى اليهود، وعند الفينيقيون والفرس وفى الشرق الأقصى الصينى واليابان وفى اليونان "أخذ الفرد يعرف حقوقه وواجباته. هناك أشرق فجر الديمقراطية" (ص ٦٣).

ولم ننسى مصر أبداً فى حديثها فى الفصول السابقة ص ١٢، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣١، ٥٩ كذلك تتوقف هنا وقفة طويلة أمام الدعوة الديمقراطية فى مصر وهى التى ساعدت على ازدهار مى الأدبى بفضل الحركة الوطنية المصرية تقول: "وقد لمست موجة الديمقراطية شواطئ الشرق الأدنى - والأصح الأوسط وأول من هتف بها فى مصر لطفى بك السيد، يوم كان بعضهم يطلقون عليه مزاحاً لقب "الفيلسوف الديمقراطى" ولم تقف المسألة عند حد المزاج بل هو لاقى فى اعتناق الأفكار الحديثة مصائب واحتمل سخافات" وتبين ذلك بالتفصيل.. ولم تمضى خمسة أعوام حتى صار لمصر الفتاة حزب يدعى "الحزب الديمقراطى المصرى" تنتسب إليه فئة من أرقى الشباب المتعلمين فى أوربا، العائدين من مدارسها العالية بمعتبر الشهادات ومحترم الألقاب وهو ما يبين طبيعة التكوين الطبيعى للحزب لذا نجد مى نفسها ترى أنه مقابل (هذه الحرية) وعلى مقربة من هذا التساهل والانصاف تقوم ارستقراطية مزدوجة لأن موقف الأجير المصرى إزاء صاحب الأرض يكاد يكون - فضلاً عن موقف العامل المصرى إزاء الممول موقف الرقيق إزاء الشريف فى نظام الإقطاع.

إن الديمقراطية لا تقنع مى كما يتضح مما تصنعه فى مصر. وفى امريكا التى "يخيل إلينا إنها أقرب الأمم إلى الديمقراطية" هل حالت المساواة دون ما يقابل به البيض السود من أزورار واحتقار؟ إنها تقف أمام القائلين بالديمقراطية متسائلة

"أين المساواة التى تدعون؟" لذا تستعرض مذاهب أخرى أحدث عهد فى الفصول التالية.

تتناول فى الفصل الخامس الاشتراكية السلمية لأنها ستخصص الفصل السادس للاشتراكية الثورية.

وتتناول الاشتراكية بالتعريف فهى ترى أن كل تطور فى السياسة والتشريع والأخلاق والفكر ناتج عن التكيف الآلى والتحول الاقتصادى وهى ترجعها إلى أقدم مرحلة فى تاريخ البشرية وقد أوحى إلى أفلاطون كتاب الجمهورية ومن الكتب التى وضعت فيها يوتوبيا توماس مور ومدينة الشمس كامبانيلا واليوتوبيا الجديدة لويلز الانجليزى ومى هنا تخط بين الاشتراكية العلمية والتفكير اليوتوبى الذى سبقها "وتميز بين نزعتين فى الاشتراكية: النزعة الألمانية الثورية أو الماركسية والنزعة السلمية التى يجوز أن تتعت بالفرنساوية وكما بينت فى حديثها عن الديمقراطية موقف لطفى السيد. تتناول هنا "فى سياق الكلام على الاشتراكية السلمية "الحزب الاشتراكى المصرى" الذى أعلن بروجرامه فى شهر أغسطس المنصرم (١٩٢٢) فكان مسالماً إلى حد أغاظ الأستاذ عزيز ميرهم سكرتير الحزب الديمقراطى، من جهة تخوف لتكونه من المحافظون وعلى رأسهم فضيلة السيد محمد الغنيمى التفتازانى شيخ السادة التفتازانية من جهة أخرى قامت بين هذه النزعات الثلاث مناقشة أسفرت عن أمر واحد هو أن جميع المتنافسين محقون فى ما يدافعون عنه. (ص ٨٣).

وتوضح مى أن عزيز ميرهم استحدث الاشتراكية المصرية على "استكمال اشتراكيته" ليس بصفته سكرتيراً للحزب الديمقراطى، ولكن بصفته الشخصية المجردة. ولقد أجاب سلامة أفندى موسى أحد أعضاء الحزب الاشتراكى بما يدل على تصميم الاشتراكيين المصريين على المسألة وعلى أن رائدهم الإصلاح التدريجى. وتستشهد بقول سلامة موسى: "ومع تمنينا نجاحهم (البولشفين فى تجربتهم العظيمة فأنا لن ننصح بالطفرة وسيكون رائدنا التدرج والتطور. ولا شك

أن الاشتراكية المصرية ستكتسب لونا خاصاً بتأثير الوسط المصرى والمزاج لا يمكننا ولا نرغب فى تعيينه الآن... ويضيف وأظن أنه من الممكن أن نقتنع بأفضلية الاشتراكية على النظام الرسمى الحاضر فلا يحتاجون الاشتراكيون إلى اتخاذ خطة عدائية نحو الأغنياء" ويفيض فى بيان ذلك رداً على محمد حسين هيكل وتعلق مى على موقفه هذا بقولها: "هذا ما يقوله الاشتراكى المصرى الذى حذا حذو هنرى جورج وسائر الاشتراكيين المسالمين ابتداء من سان سيمون إلى أوسيب لورييه فى الاستكانة عند أمله بنجاح مساعيه ولن يزد - ترى لو لم نقتنع تلك "الطبقة الكبيرة من الأغنياء" فماذا يحدث؟ لو تراهم لم يزدوا لأن السكوت أفصح من الكلام فى بعض المواقف؟.

ويتضح من ذلك رفضها للموقف المسالم للاشتراكية السلمية لكن هل معنى ذلك موافقتها على الاشتراكية الثورية التى خصصت لها الفصل السادس حيث تبين مصادرها الثلاثة وتعرض لها، ولكن لا تتخذ منها موقفاً حازماً محدداً فهى تقول: "الغد للاشتراكية بلا ريب ولكنها ستغلب على أمرها بعد أن تتبلل الاجتماع ما تستطيع أن تأتى به من التعديل. الغد للاشتراكية ولكنها لن تكون أوفى من الديمقراطية فى تتعيم عودها. الغد للاشتراكية ولكن من بين الطبقات المتساوية بالمساواة الجديدة ستتهض فئة فتعلوا وتطفو على الطبقات الأخرى، طبقة ارسقراطية المستقبل التى ستخلفها الكفاءة الشخصية وتقسيم العمل المحتم اليوم والأمس والعد. الغد للاشتراكية ولكن الفردية ستظل منتصبة قربها على الدوام. الغد للاشتراكية ولكن ما بعد الغد لنظام آخر سوف ينبثق من قلب الاشتراكية التى هى مذهب إنسانى. فهى بذلك خاضعة لطبيعة الإنسان تملأها الحسنات والسيئات ويستحيل فيها الكمال - إلا إذا بقى لها ذلك الكمال مثلاً أعلى تتبعه وبظل هاءبا أمامها إلى منتهى الدهور.

وتعرض فى الفصل السابع للفوضوية وتحدد الفرق بينها وبين الاشتراكية وتنتهى من ذلك إلى "أن الفوضوية مذهب محزن مسروع وهو على حداته نشأته

ذو تاريخ مضر ج بالدماغ" لكن من خلال تعمق كرويكين وبرودون وباكونين ومقارنة آرائهم بالماركسية مقارنة تتم عن فهم ودقة. ثم تنتقل إلى الفصل الثامن عن العدمية. وتوضح الخلط الذى ألفه الناس بين الغوضوية والعدمية وأوجه الشبه والاختلاف بينهما وتعرض أفكار منظرى العدمية أمثال لفروف وهرزن وغيرهم ولا تنتهى من العدمية إلى موقف واضح ونظر لضرورة الوصول إلى نتائج تعقد فى ختام حلقة أخيرة لكن على شكل تمثيلية بعنوان يتناقشون.

وترتبط التمثيلية بالكتاب ارتباط عضوى وهى تدخل فى صميم دراستها ولنا أن نستوقع أنها تحمل طابع الحوار العلقى والذهنى أكثر من الدراما لأنها تعيد مرة ثانية الآراء المختلفة التى عرضتها "مى" فى الكتاب دون أن تخرج منها نتيجة عن أى المذاهب أصلح لتحقيق المساواة وأمام عدم التحديد واتفاقا مع آخر سطور المقدمة "شكلت من جميع قواها النفسية والإدراكية "محكمة محلفين" يستعرضون خلاصة ما تقوله الطبيعة والعلم والتاريخ ليثبتوا حكماً يروونه صادقاً عادلاً" ومثل الكاتب الذى يتوارى خلف شخصيات عمله أوجدت مى زيادة عدد من الشخصيات يتبنون وجهات نظر الاتجاهات المختلفة وكانت هى أحد هذه الشخصيات.

وتعد مقدمة التمثيلية خلاصة صادقة لموقف "مى" فى الكتاب فحين نقول له السيدة جلييلة (وهى أولى الشخصيات التى تذكرها مى معلمة مى فى الماضى. فطنة معتدلة الرأى) إني قرأت مقالاتك عن المساواة "بمنتهى الاهتمام. وانتظر الباقي منها لأدرك النقطة المعينة فى فكرك، وقد هيات من الاستنتاج والاستدلال ما هيات لإيصالنا إليها. ترد مى: النقطة المعينة! إذا دل بحثى على أن لدى شيئاً معيناً أقوله فقد فشلت حتى فى التعبير عن رغبة سافقتنى إلى معالجة هذا الموضوع الجموح. ونقول ثانية: حسبنتى مقبلة على موضوع لى أن أعالجه على ما أريد، فإذا بالموضوع يعالجنى قاذفاً بى من تيار إلى تيار ومن حيرة إلى حيرة وهانذا. أردد سؤالاً ألقىته على نفسى مراراً خلال هذا البحث: أين أنا الآن؟ أين أنا؟

هذا هو موقف مى زيادة إذن. لكن يبدو أنها أقرب إلى الاشتراكية كما يتضح من تعاطفها الشديد مع شخصية عونى (نجل السيدة جلييلة، اشتراكى متحمس

وذو قلب مخلص نبيل). وكذلك مع شخصية عارف الذى تعرفه بأنه (أديب عرف الناس وتآلم فأدت به المعرفة إلى شىء من الجمود ولكنه يخفى وراء مظاهر القسوة والتهكم طبيعة حارة صادقة خيرة) وربما كان عارف أهم الشخصيات بالنسبة لها من حيث إنه كان من أكثر الشخصيات إيجابية فى الحديثين: تحدثت مى ثماني مرات وعونى أحد عشر مرة بينما تحدث عارف خمسة عشر مرة. وتختتم "مى" كتابها بعد التمثيلية برسالة منه.

يقول لها عونى وهو ينصرف من بيتها بعد انتهاء الحوار: شكراً أيها الأنسة. واسمحي لى أن أردد التعبير عن ثقتي بأنك منضمة إلى صفوفنا بحكم فطرتك ونزعتك الفكرية. وبى اقتناع بأن السعادة النسبية ممكنة لبنى الإنسان ولا سيما وأن فكرة الارتقاء والسعادة هى وليدة العصور المتأخرة بعد أن تعاونت الأديان والفلسفات على إقناع الإنسان أنه دودة صغيرة تتمرغ فى التراب أمام وجه الخالق.. والثورة أبدع مظهر من مظاهر الاستياء. شرف الإنسان قائم بإنصاف الآخرين كما ينصف نفسه. والنفوس الكبيرة قلقة أبداً لا ترضيها غير اللانهاية.

.. ومع هذا فإن "مى" تظل حائرة كما يتضح من آخر سطور كتابها حيث تقول: ها آنذا وحدى أيها الليل فأفهمنى ما على أن أدرك! ها آنذا مستعدة أيتها الحياة فسيرينى حيث يجب أن أسير!

ستار

ينبغى علينا أن نستوقف قليلاً أمام كتاب المساواة الذى يعد بحق من أهم كتابات مى زيادة والذى يضئ ناحية هامة من نواحي تفكيرها وهو من أوائل الكتب التى تبحث فى الاشتراكية والنظم الاجتماعية المختلفة. وهى نتناول هذه النظم بالعرض والتعريف الموضوعى الذى يختلف عن عرض الداعية إلى مذهب ما. فتحاول أن تكون موضوعية لا تتحاز إلى مذهب دون آخر رغماً أننا نستطيع أن نتبين من بين السطور موقفاً ما لها.

.. والكتاب يعبر عن مدى إلمامها بمختلف المذاهب والأفكار القديمة والحديثة تعرض للحضارات المختلفة الهندية والمصرية القديمة والكلدانية والأشورية والفينيقية. وكذلك للأديان المنزلة الثلاثة. تعرض آراء أفلاطون وأرسطو وأبيقور وشيشرون كما تعرض لاتجاهات ماركس وإنجلز ولاسال بجانب آراء باكونين وكروبوتكن ولغروف وهرزن لكن أهم ما فى كتابها هو اهتمامها بمصر تتحدث عن الديمقراطية فتذكر لطفى السيد وعن الاشتراكية فنجد أسماء عزيز ميرهم وسلامة موسى يرد على حسين هيكل والتفتازانى صاحب الاتجاه الدينى وغيرهما. إن مصر فى تفكيرها والمساواة التى تبحث عنها هى ما عجزت الأحزاب المعاصرة لها عن إيجادها وتبحث فى هذه المساواة بأسلوبها الرومانسى من أجل غاية أخلاقية لكنها تظل حائرة.

طه حسين :

أبو العلاء المعري والخطاب الفلسفي العقلاني(*)

نسعى في هذا الفصل إلى بيان أن الخطاب الفلسفي هو الأساس الذي تنطلق منه كل خطابات طه حسين الأخرى. وبيان ذلك لا يتم بتناول خطابه الفلسفي باعتباره نتاجاً للتيارات الفلسفية في فرنسا^(١). أو تمجيداً للفلسفة اليونانية التي لعبت دوراً في الفلسفة العربية. وقدم فيها هو عدة دراسات^(٢). وذلك لأن قراءتنا تنصب على إبراز التفكير العقلي المنهجي في مجمل كتابات طه حسين الفلسفية التي تؤسس مشروعه التحديثي للنهضة، والذي نجده لدى المدرسة الفلسفية الحديثة في مصر. وقد كان أغلب أعضائها من مفكرى الليبرالية المصرية: أحمد لطفى السيد، مصطفى وعلى عبدالرازق وطه حسين، إسماعيل مظهر ومحمد كامل حسين - تلك المدرسة التي كانت عند البعض تغريبية، تدعو إلى القومية المصرية التي تستلهم الغرب وترجع إلى أصوله الحضارية القديمة لدى اليونان وهذا حق في بعض جوانبه ولكنه ليس الحق، فإن استلهم الغرب واستخدام أدواته المعرفية عند طه حسين والمدرسة الفلسفية التي ينتمى إليها وتجد أصولها لدى أستاذ الجيل إنما يهدف إلى إعادة صياغة الواقع المعاصر دون الوقوع في الخضوع للغرب وذلك يجعل المنجز الغربى المعرفى جزءاً من وعينا وبتحويل أصوله اليونانية إلى مكون من مكونات ثقافتنا^(٣).

(*) القى هذا الفصل في صورته الأولى في مئوية طه حسين بكلية الآداب جامعة القاهرة، نوفمبر، ١٩٨٩، ونشر في دراسات متعددة بالإضافة إلى هذه الدراسة، انظر مثلاً: مجلة الفكر العربى بيروت، العدد ٦٢ ديسمبر، ١٩٩٠. هذا وقد تناولنا جهود العميد الفلسفية في كتابنا الديكارتيّة فى الفكر العربى المعاصر، القاهرة، ١٩٩٠، وكذلك فى العدد ١٤ من مجلة فكر، الديكارتيّة والنقد الأدبى، ومجلة المنار العدد ٥٠.

(١) قارن وليد فستق: طه حسين والتيارات الفلسفية فى فرنسا، ص ٨١-١١٢، مجلة المعرفة السورية، العدد ١٥٣، تشرين الثانى ١٩٧٤، (عدد خاص عن طه حسين)، يرجع الباحث الأساس فى تفكير طه حسين إلى الفلسفة الغربية يقول: "وإذا نختار اليوم الجانب الفرنسى من هذه الثقافات الأجنبية فلاقئنا بما يعمق أثره لدى الكاتب. نقول هذا رغم أن الأولوية الزمنية تعود إلى الجانب اليونانى الذى ملك كثيراً من مناحى الفكر والوجدان لديه" ص ٨٥.

(٢) رصدنا فى فقرة قادمة عن كتابات طه حسين الفلسفية ما كتبه عن اليونان عامة وأرسطو خاصة.

(٣) قارن دراستنا عن: "أحمد لطفى السيد: أرسطو مكون الفلسفة العربية الحديثة" الفصل الأول من كتابنا "الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر" دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩.

ومن هنا نسعى إلى بيان أصول الخطاب الفلسفى لعميد الأدب (الفكر) العربى التى تحدت قبل اتصاله المباشر بالغرب ونتجت عما تلقاه فى الأزهر والجامعة المصرية من ذخيرة فلسفية كانت سنداً له فى تقديم دراسة فلسفية متكاملة عن أبى العلاء المعرى الفيلسوف الفذ الذى التزم ما لا يلزم عند المسلمين فى سيرته ولفظه^(٤). وهذا يقتضى منا أن نتبع البدايات الأولى لتوجهات طه حسين الفلسفية.

لقد أوغل طه حسين، منذ قدومه إلى القاهرة للدراسة، فى الفلسفة وعلومها وتاريخ ومناهج أصحابها ومدارسها ومذاهبهم وهذا ما تكتشفه قراءة كتاباته الأولى التى تظهر اهتمامه المبكر بدراسة الفلسفة. يظهر لنا حرصه على دراسة المنطق منذ بداياته الأولى فى الأزهر حيث يقص علينا فى الجزء الثانى من الأيام دروسه فى المنطق التى تلقاها تحت قبة جامع محمد بك أبى الذهب^(٥). ويبين لنا خطر ما اكتسبه فى بيئته الأزهرية من العلم بالفقه والنحو والمنطق والتوحيد^(٦). وإلى جانب هذا الاهتمام بدراسة المنطق فى الأزهر وتفوقه فيه ونيله لأعلى درجاته فى الجامعة الأهلية^(٧). فإننا نجد حرصه على درس الفلسفة واهتمامه بالتقرب من أستاذتها من عرب ومستشرقين فهو يذكر لنا نليينو وسانتلانا (١٨٤٥-١٩٣١) الذى يدرسه تاريخ الفلسفة الإسلامية والذى ذهب معه لحضور درس الشيخ سليم البشرى بالرواق العباسى: فقد أحدث سانتلانا نهضة خطيرة فى دراسة الفلسفة

(٤) الدكتور طه حسين : تجديد ذكرى أبى العلاء، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر ص ٣١ القاهرة، ١٩٣٧، ص ٣٠٧.

(٥) طه حسين : الأيام، ج ٣، ط ٢٣، دار المعارف، ص ٧٨.

(٦) المرجع السابق ص ٩٨ : لقد درس فى الأزهر "متن السلم" للأخضرى مع صاحبه ليفخرا بأنهما يدرسان المنطق، ص ١١٧-١١٨. ودرس شرح السيد الجرجانى على "إيساغوجى" وتكرار ذلك عاماً ثلث عام "ص ١٢٩" فقد أحب المنطق حباً شديداً حين كان يسمع شرح السيد على "إيساغوجى" من أستاذه الشاب فى العام الماضى فأما فى هذا العام فقد جلس لعلم من أعلام الأزهر الشريف وإمام من أئمة المنطق فيه ليقرأ لهم شرح الخبيصى على تهذيب المنطق "ص ١٤٠" وحين غضب الأزهر على أحد شيوخهم الكبار سعوا إليه ليلقى دروسه فى بيته وابتهجوا حين حدد الشيخ لقرائه "سلم العلوم فى المنطق"، (ص ١٥٢).

(٧) من تقرير ماسينيون عن محاضراته بالجامعة الأهلية بالفرنسية، مخطوط.

الإسلامية وفى فهم الصلة بين هذه الفلسفة والفلسفة اليونانية^(٨). ويأتى مع هؤلاء وربما قبلهم تأثير ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦٢) العميق فى طه حسين سواء فى سنى دراسته الأولى بالجامعة الأهلية أو فى بعثته فى فرنسا. وقد كان ماسينيون السبب فى إشعال رغبة طه حسين وشغفه بالسفر من أجل دراسة الفلسفة كما تظهر رسائله إلى الجامعة فى هذا الحين^(٩). ورغم التحذيرات التى تلقاها عند مثوله بين يدى الحضرة العليا الخديوية بأن الفلسفة مفسدة، ورغم سفره إلى فرنسا لدراسة التاريخ، فقد أخذ فى مطالعة كتب الفلسفة مع كتب التاريخ والأدب، بل جعل رسائله للدكتوراه فى فلسفة ابن خلدون الاجتماعية^(١٠). مؤثراً أن تكون الفلسفة فى عنوان رسالته بل إنه يخبرنا أنه أراد أن يتخذ من المقارنة بين أبى العلاء وأبيقور موضوع رسالة فلسفية يقدمها إلى جامعة مونبلييه^(١١).

ويمكن الإشارة إلى كتابات طه حسين الفلسفية حتى يتضح لنا مقدار إسهاماته فى هذه الفترة المبكرة من حياته. تلك التى أخذت تتبلور فيه معالم مدرسة فلسفية مصرية حديثة لم يكن بعيداً عنها بل كان فى القلب منها. فقد ترجم كتاب أرسطو "نظام الإثنين" وكتب عن مذهب أرسطو فى السياسة والاجتماع وقدم دراستين ترحيباً بترجمة أحمد لطفى السيد لكتاب الأخلاق لأرسطو وكتاب السياسة. وقدم الفلسفة اليونانية والفلاسفة اليونان باعتبارهم "قادة الفكر"، وكتاب عن "ديكارت" عدة مقالات وطبق منهجه فى دراسة الشعر العربى فى: "الشعر

(٨) طه حسين: الأيام، ج٣، ص٣٥. يراجع سانتلانا تاريخ المذاهب الفلسفية، (مخطوط) نتولى إعادة تقديمه ضمن عملنا عن دراسة ونشر تاريخ الدرس الفلسفى فى الجامعة الأهلية.

(٩) حرص طه حسين منذ أعلنت الجامعة عن بعثاتها أن يكون أحد المبعوثين لدراسة الفلسفة أو التاريخ يظهر ذلك فيما أرسله من خطابات إلى رئيس الجامعة الذى كتب إليه فى يناير يوم ١٩ سنة ١٩١٤ يقول: "أعود الآن فأرفع إلى سعادتكم وإلى مجلس إدارة الجامعة (رغبى فى السفر إلى أوروبا لدرس العلوم الفلسفية أو التاريخية موفداً من قبل الجامعة (الأيام ج٣ ص ٦٣) ويكرر نفس الرغبة ثانية بتاريخ ١٨ مايو ١٩١٤ قائلاً: "قد عرضت منذ حين على الجامعة المصرية أن توفنى إلى أوروبا لأدرس فيها التاريخ أو الفلسفة"، المصدر السابق، ص ٦٦.

(١٠) المصدر السابق، ص ١٢١.

(١١) د. طه حسين: تجديد ذكرى أبى العلاء، ص ١٤.

الجاهلى^(١٢) كما قام بتقديم عدد من المؤلفات الفلسفية إلى قراء العربية مثل: رسائل إخوان الصفا للزركلى وفجر وضى الإسلام لأحمد أمين وتحقيق أبو العلا عفيفى لكتاب البرهان من الشفاء لابن سينا. وكتب عن الفلسفة الإلهية و"قولتير" و"رينان" و"الفيلسوف تين" وعن مصطفى أمين عبدالرازق و"أحمد لطفى السيد". و"عثمان أمين".

ويظهر أن اهتمام طه حسين بالفلسفة قديم، إلا أنه يؤول لصالح الفلسفة الغربية سواء اليونانية القديمة لدى أرسطو الذى اهتم به اهتماماً خاصاً أو الفلسفة العقلانية الحديثة لدى ديكارت الذى غرس منهجه فى التربة الثقافية العربية وأثار ما أثار من عواصف ربما لم تهدأ حتى الآن. وليست مهمتنا هنا تتبع الخطاب الفلسفى اليونانى أو الحديث لدى طه حسين فى تفصيلاته وجزئياته أو التأكيد على المصدر الغربى له أو نفيه، فتلك مسألة تتضح بتتبع خطاب طه حسين الفلسفى الذى تبلور قبل سفره إلى فرنسا وقبل إعلانه اصطناع المنهج الديكارتى فى درس الألب العربى ١٩٢٦. وظهر فى أول كتابة منهجية منظمة له عن "ذكرى أبى العلا" التى تقدم بها كرسالة أكاديمية للدكتوراه إلى الجامعة الأهلية ونوقش فيها علم ١٩١٤ وهى تظهره لنا فيلسوفاً يقدم دراسة فلسفية لأدب أبى العلا وفلسفته.

ويهمنا أن نفق أمام هذا العمل الذى تتضح فيه القراءة الفلسفية لطه حسين ومعالجته النافذة للمسائل الفلسفية التى تحفل بها أشعار أبى العلا حتى قبل أن يبحر متجهاً إلى فرنسا وقبل أن يلتقى بالتيارات الفلسفية الغربية.

قدّم طه حسين هذه القراءة فى دراسته للدكتوراه بالجامعة الأهلية عام ١٩١٤ بعنوان: "ذكرى أبى العلا" وطبع عدة طبعات وظهر عام ١٩٣٠ بعنوان "تجديد ذكرى أبى العلا"، والعمل مقسم إلى خمس مقالات تتناول على التوالى فى بناء محكم، الحديث عن "زمان أبى العلا ومكانه" المقالة الأولى، حياة أبى العلا، أسرته ولقبه وتربيته وأطوار حياته" المقالة الثانية "أدب أبى العلا" المقالة الثالثة

(١٢) راجع دراستنا: الديكارتية والنقد الأدبى "الخطاب الفلسفى عند طه حسين" المنار، العدد (٥٠)، ص ١٠٩، أيضاً د. حمد السكوت، د. مارسون جونز، طه حسين، مركز الدراسات العربية بالجامعة الأمريكية، ط ٢، ١٩٨٢.

"علم أبي العلاء"، الرابعة، ويتوج ذلك كله بـ "المقالة الخامسة والأخيرة عن فلسفة أبي العلاء" وهي صلب العمل وأساسه. ويؤكد طه حسين عليها في مقدمة طبعاته للكتاب ويرى أنها تحتاج إلى تفصيل^(١٣) يقول: "المقالة الخامسة في هذا الكتاب مع أنها ألفت بأهميات المسائل من الفلسفة العلانية شديدة الإيجاز تحتاج إلى أن يفصل فيه القول تفصيلاً يفي بما بينها وبين حكمة الهند وفلسفة أبيقور من صلة^(١٤)."

ورغم حديثه التفصيلي عن العلوم الفلسفية في المقالة الأولى وهو يتناول الحياة العقلية في عصر أبي العلاء^(١٥) وبيانه لاهتمام الرجل بدرس الفلسفة في:

(١٣) د. طه حسين تجديد ذكرى أبي العلاء ص ٣، ص ١٤.

(١٤) المصدر السابق، ص ٣.

(١٥) يحدثنا طه حسين في هذه الفقرة عن ترجمة كتب الفلسفة ويبين أنه ما كاد القرن الرابع يأتي حتى أثرت هذه العلوم في المسلمين آثارها، فكان منهم الفلاسفة والحكماء. ويعدد لنا مضائق الفلسفة الإسلامية مثل: فهرست ابن النديم وتاريخ الحكماء (إخبار العلماء بأخبار الحكماء) للقفطي، والأطباء (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) لابن أبي أصيبعة. وبين أن للفلسفة عند المسلمين صورتين مختلفتين: إحداهما الصور الفلسفية الخالصة التي أطلق فيها للعقل حظه من الحرية فلم تقيد بسياسة ولا عادة ولا دين. وهي الفلسفة المشائية العربية. وأشهر من مثلوا هذه الصورة الفارابي وابن سينا.

والثانية هي التي تكلفت ملائمة الدين وموافقته بل حياطته والذود عنه وهي علم الكلام الذي سبق الفلسفة. فقد زها علم الكلام قبل أن تزهو الفلسفة الخالصة في الحياة الدينية وتقدمت نشأته في تاريخ المسلمين. ويعلن طه حسين موقفه المتجه نحو الفلسفة مقابل علم الكلام؟ قائلا: "وقد أنتجت هذه الصورة من الفلسفة الدينية نتيجتها الطبيعية وهي الانقسام أو الاقتراق واختلاف الرأي وتباين الأهواء" (ص ٨٢).

وهناك صورة ثالثة للفلسفة عند المسلمين يمثلها القرن الرابع ويتبرم به أبو العلاء وهي فلسفة المتصوفة، ويحدد لنا طه حسين العناصر الأولى التي تتألف منها هذه الفلسفة. وأول هذه العناصر وأقدمها عصر فلسفي يوناني هو وحده الموجود لدى الرواقيين، ويقض في شرح فلسفة الرواق (ص ٨٢-٨٣) حيث يستدعي دروس الأستاذ سانتلانا ويرى أن هذا المذهب الرواقي هندي النشأة ظهر عند الهنود قبل أن يعرف العالم فلسفة اليونان، والعنصر الثاني يوناني أيضاً هو الإشراق لدى أفلاطون وأفلوطين وهذا المذهب هندي أضيف إلى هذين العنصرين شيء من ظاهرة الدين بحيث تكون صورتها غير منافية للإسلام ونشأ عن هذه العناصر الثلاثة مزاج فلسفي خاص هو الذي أظهره الجنيد والحلاج. ويرى أن التصوف ليس مذهباً إسلامياً خالصاً وإنما هو مذهب هندي أخذ صيغة الفلسفة اليونانية عند الرواقيين والإسكندرانيين ثم أخذ الصيغة الإسلامية أيام بني العباسي. وهو موقف هندي يختلف مثلاً عن موقف ماسينيون في تحليله لنشأة التصوف الإسلامي راجع كتاب د. أبو الوفا التفتازاني.

إنطاكية واللاذقية وبغداد^(١٦) وتحديد مفهوم الفلسفة يتسع إلى حد يجعله يضم ما جاء في اللزوميات. فاللزوميات ضمنها آراءه الفلسفية^(١٧) فقد عمد بشعره إلى إثبات النظريات الفلسفية في الطبيعة والرياضة والألوهية والأخلاق^(١٨) لقد أتقن المعري الفلسفة والعلوم الفلسفية، فاللزوميات ورسالة الغفران يدلاننا على أنه أتقنها وحقق فيها علماً وعملاً، وإن كان لم يضع فيها كتباً على طريقة المعلمين من الفلاسفة^(١٩).

ومن هنا يرى طه حسين أن الفلسفة هي مفتاح فهم أبي العلاء. فالفلسفة العلائقية تناولت أطراف العلم الإنساني ولو أن فلسفة أبي العلاء عرفت للناس كما هي ودرست في مدارسهم درساً مفصلاً لكان للرجل في آرائهم حال غير هذه الحال^(٢٠). ومن هنا فمهمة طه حسين هي بيان ذلك لمن درسوا أبا العلاء من العرب ولم يوفوا هذه الناحية حقها، والذين أرخوا له من الفرنج لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفته. ويتمثل جهد العميد في إنجاز هذه المهمة عندما يقول: "لعلنا أول من استطاع أن يفصل الفلسفة العلائقية تفصيلاً ويظهر الناس على أسرارها ودقائقها وينزلها من عقولهم منزلة الشيء، للواضح المفهوم ولعلنا أول من ظفر بذلك^(٢١)".

يتساءل طه حسين وتتساءل معه: هل أبو العلاء فيلسوف؟ ويقدم لنا تعريفاً للفلسفة يدلنا على أنه كان فيلسوفاً حقاً. ويرجع منشأ فلسفته إلى ما طاف به من أحوال عصره وبالتالي فهو حين يتحدث في الفقرة الرابعة عن مصادر فلسفته يرى أن أهمها الحياة نفسها^(٢٢) والفلسفة اليونانية التي أتقنها في بغداد والفلسفة الهندية التي يفيض طه حسين في الحديث عنها وبيان طرق معرفة المسلمين بها^(٢٣) وهي

(١٦) طه حسين : تجديد ذكرى أبي العلاء، ص ١٥٢-٢٥٣.

(١٧) المرجع السابق، ص ١٧٠.

(١٨) المرجع السابق، ص ٢٢٦.

(١٩) المرجع السابق، ص ٢٤٥.

(٢٠) المرجع السابق، ص ٢٤٩.

(٢١) المرجع السابق، ص ٢٥٠.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٢٥٣.

(٢٣) المرجع نفسه ، ص ٢٥٤، فهو العلاقة القوية بين المسلمين وبلاد الهند ويدل بكتابات البيروني معاصر المعري. ويجزم بأن الصلة الظاهرة بين الفلسفة الهندية والمسلمين (ص ١٥٢) يبين في حديث عن التصوف العناصر الأولى التي يتألف منها مثل وحدة الوجود لدى

لم تؤثر فى الفلسفة النظرية لأبى العلاء فحسب بل كانت أشد الأشياء تأثيراً فى حياته العملية أيضاً. كذلك الفلسفة الفارسية التى عرفها المسلمون فى أيام بنى أمية. ومن مصادر الفلسفة العلائية كتب الدين على اختلافه، يدخل فى ذلك بالطبع علم الكلام والتصوف. ومن هذه المصادر تكون المزاج الفلسفى لأبى العلاء فكان مختلفاً متبايناً بمقدار ما يبين مصادره من التباين والاختلاف^(٢٤).

وتتضح ثقافة طه حسين الفلسفية وعمق إلمامه بالفلسفة الإسلامية واليونانية وذلك حين يتناول الأساس الذى تقوم عليه فلسفة أبى العلاء حيث نجده، تحت عنوان: "أصول فلسفته"، يعرض لنا العقلانية الأفلاطونية المحدثة (التي ترى العقل يستمد علمه بالأشياء من مصدر غير الحس هو الإشراق).

والسوفسطائية التى كان لها سلطان عظيم على العقول اليونانية حيث نشأت فلسفة سقراط لمحاربتها. ويتحدث بعد ذلك عن سبل الفلاسفة المتكلمين الذين يضيفون إلى مصادر المعرفة "الشرع" الذى يأتى به النبى المرسل من عند الله ويفيض فى الحديث عن الأشعرية والمعتزلة، وبعد ذلك يناقش الأصل للنظرى لأبى العلاء ويرفض القول أنه سوفسطائى كما ذهب الباحثون الغربيون أو شك كما ذهب الذهبي. والواقع أن أبا العلاء لم يتخذ لنظره الفلسفى مذهب أهل السنة ولا مذهب السوفسطائية وأصحاب الشك ولا مذهب المعتزلة أيضاً^(٢٥) وذلك لأنه لا يؤمن إلا للعقل وحده.

يرتجى الناس أن يقوم إمام... ناطق فى الكتيبة الخرساء
كذب الظن لا إمام سوى العقل... مشيراً فى صبحه والمساء

ويعرف لنا فلسفة (موضوع فلسفة) أبى العلاء خلال أربعة أقسام هى:
الفلسفة الطبيعية أو العلم الأدنى والفلسفة الرياضية أو العلم الأوسط والفلسفة الإلهية

الرواقيين ويشير إلى أن هذا المذهب هندى النشأة وكذلك الإشراق عند أفلاطون أفلوطين هندى أيضاً، (ص ٨٢-٨٣).

وحين يتحدث عن التباس بين معرفة العرب به من كتب الهند التى ترجمت للعربية (٢٨٧) وأن أفكار أبى العلاء فى النبوات ذات أصل هندى. وقد تعرف عليها فى بغداد ويوضح طه حسين طرق وصول الفلسفة الهندية إلى المسلمين (ص ٢٥٣-٢٥٤).

(٢٤) د. طه حسين، المصدر السابق، ص ٢٥٥.

(٢٥) المرجع السابق، ص ٢٥٦.

أو العلم الأعلى والفلسفة العملية. والواقع أن هذا التقسيم للعلوم الفلسفية، لا للموضوعات الفلسفية، تحدث عنه أرسطو فى بعض كتبه ونقله العرب إلا أنهم ميزوا بين العلوم النظرية: الطبيعية والرياضية والإلهية والعلوم العملية: الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل التى جعلها طه حسين موضوعات للفلسفة العملية.

ويأتى طه حسين بأشعار توضح موقفه فى موضوعات الفلسفة الطبيعية فى المادة والزمان والمكان واللاتناهى، فأبو العلاء يرى أن الأجسام تتألف من مادة قديمة خالدة وصورة تختلف عليها كما فى قوله:

نرد إلى الأصول وكل حى له فى الأربع القدم انتساب

فهو يرى أن المادة، والأربع القدم هى العناصر الأربعة، وكما يرى تقدم المادة يقول بخلودها، عكس رأى المتكلمين فى حدوث المادة وتركيب الأجسام بين الجزء الذى لا يتجزأ. ويرى أيضاً أن الزمان قديم قدم المادة.

نزول كما زال أبأوننا ويبقى الزمان على ما ترى
نهار يمر وليل يكر ونجم يغور ونجم يرى

كما يرى أيضاً قدم المكان، ولا تنهى العالم، ويخرج من ذلك إلى أن أبا العلاء قد استمد فلسفته الطبيعية من فلاسفة اليونان فوافقهم فى العناصر وقدمها والزمان وخلودهما وأنهم غير متناهيين.

ثم يشير سريعاً إلى فلسفته الرياضية لأن أبا العلاء لم تؤهله حياته ليكون رياضياً. كذلك لم يتناول علم الهيئة لأن ذهاب بصره يحول بينه وبين الرصد، وإنما نظر فى النجوم نظر الفلاسفة اليونان فبحث عن قدمها وخلودها وعن تأثيرها فى العالم. إلا أنه يوضح أن بين أبى العلاء وبين فلاسفة اليونان فرقاً ويطلعنا على هذا الفرق^(٢٦).

(٢٦) ذلك أن فلاسفة اليونان لا سيما أفلاطون يزعمون أن تأثير الكواكب مصدره أن المبدأ الأول أودعها نفساً حية وأنابها عنه فى تدبير العالم المادى. أما أبو العلاء فيؤمن بهذا التأثير ويجحد تلك النفس. ويرى أنه تأثير طبعى لم يصدر عن إرادة ولا عقل وليس له علة إلا القوة الطبيعية المبثة فى الكواكب اثباتها فى غيرها من الموجودات (ص ٢٧٠).

وحين يتناول فلسفة أبى العلاء الإلهية يقسمها ثلاثة أقسام هي: ما يتعلق بالآله، وما يتعلق بالصلة بينه وبين العالم وما يتصل بالرسل والشرائع. وفيما يتعلق بالإله يرى طه حسين أن اللزوميات ممثلة بما قال أبو العلاء في إثبات وجود الله وتمجيده ووصفه بما ينبغي أن يوصف به من صفات الكمال وليس فيها إنكار لله. ويتوقف أمام بيت واحد وحيد يقول فيه:

أما الإله فأمر لست مدركه فأحذر لجيك فرق الأرض إسقاطاً

ويحلل هذا البيت موضحاً أن مقصد أبى العلاء فقط أنه يجهل كنه الإله وحقيقته ولا يستطيع أن يحدده تحديداً منطقياً. وينتهي من تحليله الطويل إلى أن الرجل إسلامي النزعة يونانيها فيما أثبتته من القدرة الشاملة والوحدة المطلقة. ويتعمق طه حسين في موقف أبى العلاء ويرى أنه يفارق المسلمين ويوافق من اليونان أرسططاليس في إثبات أن الله عز وجل ساكن غير متحرك ولا منتقل فالمسلمون ينزهون الله عن أن يوصف بالسكون والحركة. لأن السكون عجز ولأن الحركة عرض وكلاهما عليه محال. ويحلل تحليلاً فلسفياً عميقاً له جدته هذا الفارق حيث يحس القارئ أننا أمام فيلسوف له تمكنه من القضايا والمصطلحات والأدوات الفلسفية يتعامل معها ببراعة تظهر إلمامه العميق بتاريخ الفلسفة اليونانية والإسلامية وإشكالياتهما.

فهو يرى أن البحث في قول أبى العلاء بأن الله عز وجل ساكن غير متحرك لا يمكن إلا ببيان معنى الحركة التي نفاها أبو العلاء، وأرسطو عن ذات الله. ويوضح أن للحركة معنيين متباينين عند أرسطو: أحدهما الحركة المادية وهو الكون في زمانين وفي مكانين، ويفصل ذلك ببيان أنها الانتقال من حيز إلى حيز في آئين مختلفين، ويؤكد أن هذه الحركة منفية عن الله لأنها لو ثبتت لأخضعته للزمان والمكان ولجعلته جسماً ولأصبح ممكناً وهو واجب، وهذا خلف. والمعنى الثاني للحركة هو الانتقال من القوة إلى الفعل وهذا المعنى لا يقتضى حيزاً ولا جسماً ولا زماناً بالمعنى الذي يفهم من هذا اللفظ وهو حركة الفلك وينزه ذات الله أن تتصف بهذه الحركة لأنها لم تكن قوة فصارت فعلاً وإنما هي مخرجة الأشياء من القوة إلى الفعل، وقد نص أرسطو على أن الله فعل محض. وهذا يساوى القول أنه حركة محض، والحركة لا توصف بالحركة في الخارج. لا يريد بالحركة إلا المعنى

الثاني (الفعل المحض) أى التحقق الثابت فى الخارج. ومن هنا فالحركة التى نفاها أبو العلاء عن الله هى الحركة المادية بدليل أنه قد أثبتهما للكواكب ونفاها عن الله. أما ترى الشهب فى أفلاكها انتقلت بقدرة من ملك غير منتقل

ومن هنا فهو يوافق أرسطو أتم الموافقة فى قوله بالمشرك الذى لا يتحرك ويرى أنه فى ذلك يتفق مع المسلمين فى تنزيه الله، خاصة المتكلمين من المعتزلة، وهو فى هذه المعركة كما يخبرنا طه حسين إسلامى النزعة يونانيها أيضاً. ثم يتناول بعد ذلك موقف أبى العلاء من: الجبر، الروح، التناسخ، الجن والملائكة، النبوات، البعث.

فالمعري قائل بالجبر وحياته المادية وشعره فى اللزوميات ينطق به ويدلان عليه لا يحتملان شكاً ولا تأويلاً بل إنه قد نص فى مقدمة اللزوميات على أنه لم يؤلف هذا الكتاب مختاراً وإنما ألفه بقضاء وقدر لا يعرف كنهه^(٢٧). ويفيض طه حسين فى صفحات طوال فى الحديث عن الجبر.

وبالنسبة للروح فقد ظهر لأبى العلاء موقفان مختلفان : أحدهما أفلاطونى وهو أنها جوهر مجرد قد أهبط إلى هذا البدن ليبتلى فيه ثم هو عائد بعد الموت إلى العالم العقلى، فمعذب أو منعم بما بقى فيه من تذكارات. والثانى هو مذهب الماديين من قدماء الفلاسفة وهو أن الروح نار يخدمها الموت. ومع أن أبا العلاء أكثر من ذكر المذهب الأفلاطونى ولم يذكر المذهب المادى إلا قليلاً فإن طه حسين يميل إلى أنه يرى رأى الماديين فى بعض أطواره^(٢٨).

ويبين طه حسين رفض أبى العلاء للتناسخ رغم شيوعه ومعرفة العرب به خاصة من كتب الهند التى ترجمت للعربية وإيمان الشيعة به مع ذلك فقد ذم المعري التناسخ وشنعه فى رسالة الغفران واللزوميات^(٢٩) وقد أنكر الجن والملائكة وكذلك والنبوات^(٣٠) ويوضح طه حسين أسباب ذلك ويرجعها لما عليه الحياة الدينية

(٢٧) د. طه حسين : المرجع نفسه، ص ٢٨٠.

(٢٨) المرجع نفسه، ص ٢٨٦.

(٢٩) المرجع نفسه، ص ٢٨٧-٢٨٨.

(٣٠) المرجع نفسه، ص ٢٨٩.

فى عصر أبى العلاء وما وجده فى فلسفة اليونان والهنود من إنكار ويرى أن خطأ أبى العلاء أنه حمل الدين ذنب أهله وعاب الشرائع بآثام أصحابها^(٣١) ويرى أن موقف أبى العلاء من البعث فيه اضطراب شديد فمرة يثبتة ومرة ينكره وتارة يقف منه موقف الشاك وتارة يجزم برأى أفلاطون فى الروح ويؤكد طه حسين أنه مهما يكن من شك أبى العلاء أو انتحاله للشك فى أمر البعث فإنه لا يرتاب فى قدرة الله^(٣٢).

وفى تناوله للفلسفة العملية عند شاعره الفيلسوف يتحدث عن أصل الإنسان وغرائزه ويرى أن الإنسان شرير بطبعه ، وقد ذم الدنيا، ولذا كره الوجود وأثر العدم، ومن هنا رفض الزواج.

ثم يتحدث عن الأخلاق أهم فروع الفلسفة العملية وطه حسين يشعر بذلك ومن هنا لا تكفى عدة صفحات أو فقرات فالأمر يتطلب دراسة وافية ورغم عقد العزم على تناول ذلك فى دراسة مستقبلية "فالحديث عنها يستغرق كتاباً يعدل هذا الكتاب بأسره" لذا فهو يكتفى ببيان القاعدة التى بنى عليها المعرى رأيه فى الأخلاق وهى: "قاعدة اللذة" التى وضعها أبيقور الفيلسوف اليونانى وهو يخبرنا أن التوسع فى ذلك يستلزم استعداداً خاصاً يقول: "المقالة الخامسة من هذا الكتاب كانت تحتاج إلى تفصيل فى المقارنة بين أبى العلاء وبين أبيقور ولكنى أعرضت عن هذا التفصيل لأن فلسفة أبيقور لا يتقنها إتقاناً تاماً إلا من قرأ فى اللاتينية شعر لوكريس ونثر شيشرون. وذلك ما لم أوفق إليه الآن"^(٣٣). وكان طه حسين يود لو قدم فى مونيبييه رسالة يدرس فيه أبيقور وأبا العلاء. ويستشعر الحيرة التى قد تنتاب القارئ حين يجده يقارن بين لذة أبيقور وزهد أبى العلاء فيتوقف ليبين فلسفة أبيقور الذى عرف فقط بأنه صاحب مذهب اللذة. فالدارس المستقصى لفلسفة هذا الحكيم اليونانى وحياته يرى أن الفرق بينه وبين أبى العلاء لم يكن عظيماً. فأبيقور حين يلتمس اللذة ويرفض الألم يرى أن الألم القليل يعقبه راحة النفس وصحة الجسم خيراً من اللذة الكثيرة يعقبها الألم والشقاء، ولذلك أنفق حياته فى مثل حال أبى

(٣١) المرجع نفسه، ص ٢٩١.

(٣٢) المرجع نفسه، ص ٢٩٥.

(٣٣) المرجع نفسه، ص ١٤.

العلاء من الزهد والقناعة. وهو إنما عرف بالذات لأن تلاميذه أخذوا بظاهر رأيه. وهكذا يحل آراء المعري في مجالات الفلسفة العملية في السياسة، الاقتصاد وحين يفرغ من ذلك يتناول خصائصه الفلسفية ليختتم كتابه الذي يصح أن يسمى بحق فلسفة أبي العلاء المعري لأنه يدور حول موضوعات الفلسفة المختلفة التي تتضمنها أشعاره. والمتصفح للمقالات الأولى من الكتاب يجدها كلها تمهد للمقالة الأخيرة^(٢٤) التي يعنونها بعنوان يفضل أن يكون عنوان للدراسة "فلسفة أبي العلاء" يقول:

"ومن هذه المقالة التي فصلناها في فلسفة أبي العلاء تعرف أن المسلمين لم يعهدوا بينهم في قديمهم وحديثهم فيلسوفاً مثله قد جمع بين الفلسفة العلمية والعملية ثم بينهما وبين العلم واللغة. وأبو العلاء هو الفيلسوف الفذ الذي التزم عند المسلمين في سيرته ولفظه^(٢٥).

وكذلك أيضاً طه حسين الذي كان حديثه عن أبي العلاء أشبه بالحديث عن النفس وكان تحليله لآرائه وأفكاره تحليل باحث فلسفي متمكن ومؤرخ للفلسفة ألم باتجاهاتها وبتياراتها المختلفة في عصورها المختلفة. ويتأكد هذا أيضاً إذا أضفنا إلى كتابه هذا الذي يعد فصلاً في تاريخ الفلسفة العربية جديداً مبتكراً إسهاماته في الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة^(٢٦). حتى نتضح لنا مقولاته الأساسية التي تمثل في نفس الوقت آراء المدرسة الفلسفية الحديثة في مصر.

نريد الآن أن نتوقف أمام المدرسة الفلسفية المصرية الحديثة حتى نتبين موقع طه حسين من هذه المدرسة. وهذا يقتضي منا أولاً التأكيد على أن هناك اتجاهاً فكرياً عاماً شارك فيه عدد من المفكرين قدموا إسهامات فلسفية تدعم وتعبّر عن وضعية الفلسفة في مصر منذ مطلع القرن العشرين سواء في إطار الجامعة المصرية أو قبلها بقليل. ونشير في الآن نفسه إلى هوية هؤلاء المفكرين وما قدموا

(٢٤) راجع إشارات طه حسين للمقالة الخامسة، صفحات: ٣-١٤-١٧١-١٧٢-٢١٧-٢١٨.

(٢٥) المرجع نفسه، ص ٣٠٧.

(٢٦) راجع "الخطاب الفلسفي عند طه حسين" مجلة المنار، العدد ٥٠، ص ١٠٦، وما بعدها. وأيضاً مجلة فكر العدد ١٤، ص ٤١ وما بعدها، ودراسة د. أحمد عثمان تفاعل الآداب الأوروبية في تراث طه حسين (الأدب اليوناني، والأدب اللاتيني)، ص ٢٥٥- وما بعدها.

محاولين تحديد بداية هذه المدرسة وفيلسوفها المؤسس وهذا يقتضى منا إعادة النظر فى بعض أحكام ريادة الفكر الفلسفى، ثم نقوم بعد ذلك ببيان إسهام عميد الأدب العربى والفكر العربى فى هذه المدرسة وفى أى موضع بالضبط يقع هذا الإسهام.

لا نجد بين القوى الاجتماعية التى تبلورت فى نهاية القرن الماضى ومطلع هذا القرن قوة تحدت سياسياً فى إطار حزب سياسى يجمعها وأصبحت تعى أهدافها وتدافع عنها سوى الأرستقراطية المصرية أو طبقة الأعيان التى أسست حزب الأمة وكونت من صفوة أبنائها عقولاً مفكرة تعبر عن مصالحها. وكان أقطاب هذا الحزب الذين سيجتمعون بعد ذلك فى حزب الأحرار الدستوريين، هم طليعة الليبرالية المصرية وزعماءها، وهم نفس الوقت منظروها ومفكروها ومن هؤلاء أو ممن اتصل بهم يحدد الباحثون ريادة الفكر المصرى الحديث وهى مسألة تحتاج إلى نقاش وإعادة نظر.

يشير البعض إلى مصطفى عبدالرازق أول من قام بتدريس الفلسفة الإسلامية بالجامعة من المصريين وسليل آل عبدالرازق قطب حزب الأمة. باعتباره صاحب المدرسة الفلسفية الحديثة فى مصر. فهو "أول مدشن للخطاب الفلسفى النهضوى فى الفكر العربى الحديث" كما يخبرنا الجابرى فى الخطاب العربى المعاصر^(٣٧) وهو أول رائد للفلسفة الإسلامية فى مصر^(٣٨) كما يشير إلى ذلك تلاميذه رواد الفكر الفلسفى فى الجامعة المصرية^(٣٩) ويصلون بينه وبين الأستاذ الإمام^(٤٠).

ويذهب البعض إلى أن محمد عبده هو "رائد الفكر المصرى"^(٤١). وهى ريادة حقيقية وإن كانت لا تقف عند الفكر الفلسفى بل تتسع لتعبر عن الفكر الدينى

(٣٧) د. محمد عابد الجابرى: الخطاب العربى المعاصر، دار الطليعة بيروت، ١٩٨٢، ص ١٣٨.
(٣٨) د. على عبدالفتاح المغربى: المفكر الإسلامى المعاصر مصطفى عبدالرازق، دار المعارف القاهرة، ١٩٨٧، ص ١٨.

(٣٩) راجع مقالات د. توفيق الطويل، د. يحيى هويدى، د. أبو الوفا التفتازانى فى الكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة عن مصطفى عبدالرازق القاهرة، ١٩٨٥.

(٤٠) د. عثمان أمين : أستاذ الجيل والأستاذ الإمام "الكتاب التذكارى الذى أصدرته محافظة الدقهلية فى الذكرى الأولى لوفاة أحمد لطفى السيد، ١٩٦٣.

(٤١) د. عثمان أمين : رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٥.

الإصلاحى فى العصر الحديث. والحقيقة أن الصلة قوية بينهما، فقد كان الأستاذ الإمام صديق حسين عبدالرازق، أستاذاً لأبنائه مصطفى وعلى عبدالرازق، وأيضاً درس جيلهم بالأزهر. وقد اتصل به أستاذ الجيل أحمد لطفى السيد كما اتصل بالأفغانى. ويبين لنا عثمان أمين مؤرخ حياة رائد الفكر المصرى العلاقة بين "أستاذ الجيل والأستاذ الإمام" (٤٢).

ونحن ما نزال فى حاجة إلى قراءة فلسفية لأعمال أحمد لطفى السيد الفلسفية التى تعد الأساس لفهم الدور الحضارى لأستاذ الجيل باعتباره المعبر عن تطلعات الأرستقراطية المصرية فى التمدن والرقى، وباعتباره طليعة الصفوة المتقفة فى ريادة الفكر المصرى وتأصيله، لنحدد فى ذات الوقت مكانته الرئيسية فى المدرسة الفلسفية المعاصرة التى تميزت انطلاقاً منه عما عداها من اتجاهات. هذا ما أشرنا إليه سابقاً (٤٣). ونعود لنؤكد عليه. فقد كان لطفى السيد المحور والعقل المفكر لتلك الجماعة التى ضمت بالإضافة إليه طه حسين، ومصطفى عبدالرازق، ومحمد كامل حسين، وإسماعيل مظهر والتى كان لها دورها الفعال فى تلك الحركة الفكرية النشطة التى سيطرت على الثقافة المصرية فى العشرينات والثلاثينات. وليس هنا مجال الحديث عن كل واحد من هؤلاء على حدة وإن كان من الممكن أن نتناول السمات العامة لهذه المدرسة كما تمثلت لدى مؤسسها أحمد لطفى السيد.

ونزعم أن أستاذ الجيل هو رأس هذه المدرسة رغم أنه لم يكن فى يوم من الأيام من أساتذة الفلسفة المحترفين ورغم قلة إنتاجه الفلسفى فإنما ترجع ريادته - بالإضافة إلى أفكاره المنشورة فى كتاباته بالجريدة وترجماته - إلى تأثيره فى جيل كامل من المثقفين المصريين وفى طليعتهم مفكرو حزب الأمة. من آل عبدالرازق والأحرار الدستوريين مثل طه حسين. لقد عرف الأستاذ بالفيلسوف عند كل من كتب عنه وتدلنا سيرته على اهتمامه الدائم بالفلسفة فقد درس المنطق بكلية الحقوق بمصر ومبادئ الفلسفة والاجتماع فى الدراسات الصيفية بجامعة جنيف. ويرى بدوى أنه ربما غشى بعض دروس الفلسفة أثناء زيارته لباريس. وتظهر مقالاته

(٤٢) د. عثمان أمين : أستاذ الجيل والأستاذ الإمام، سبق ذكره.

(٤٣) د. أحمد عبدالحليم عطية : أحمد لطفى السيد أرسطو مكون للثقافة العربية فى "الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر". دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩.

بين ١٩٠٧ و ١٩١٤ على أنه كان ذا اطلاع واسع غير قليل على كتب الفلسفة ثم تزايد اهتمامه منذ ١٩٢١ وكانت أول ثمار هذا الاهتمام ترجمته "الأخلاق إلى نيقوماخوس" ويتسع طولاً وعرضاً. ولم تقتصر اهتماماته على ترجمات أرسطو. وإذا كان البعض يرى فيه داعية لأرسطو فإن طه حسين يرى أنه داعية الفلسفة بوجه عام والفلسفة السياسية بوجه خاص قبل أن يكون داعية أرسطو^(٤٤).

وهو يرى أن الترجمة وسيلة إلى النهضة وتلبية لحاجات تاريخية يستشعرها المجتمع. فإذا كان قد توجه إلى أرسطو فهو لم يترجم كتابات أرسطو بل اختار منها ما يلائم حاجات عصره ويلبى الأهداف التى يتطلع إليها. لقد اختار من أرسطو مؤلفاته فى السياسة والأخلاق والاجتماع. وهى أبقاها على الزمن وأقربها إلى تفكيرنا الحديث. وليس الأمر كذلك فى كتبه الأخرى التى فقدت كل قيمتها إلا التاريخية. والسؤال عن: لماذا اختار أرسطو؟ الرأى عندى كما يقول محمد كامل حسين: أن مصر وقد أخذت كل علمها للحديث عن الغرب لابد لها إن أرادت أن تصل من هذه المدنية الغربية إلى غايتها أن يقوم تفكيرها على ما قامت عليه هذه. ولا شك أن الفلسفة اليونانية أساس من أسس المدنية الغربية وسيظل التفكير الغربى فى مصر مستعاراً ما لم يتطور تاريخ الفكر عندها على غرار تطوره فى أوروبا^(٤٥).

وسنجد لدى طه حسين الذى ترجم دستور الاثنين لأرسطو ١٩١٩ - قبل تقديم لطفى السيد ترجماته - فى "مستقبل الثقافة فى مصر" و"قادة الفكر" نفس الإجابة التى قدمها لطفى السيد فى تصدير "الأخلاق إلى نيقوماخوس" التى يقول فيها: "إذا شئنا أن نكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا وجب علينا أن نجد الفلسفة العربية التى فقدت أعيانها ولم تبق إلا آثارها، أو بطريقة أقرب أن ندرس فلسفة أرسطوطاليس" ويقول: "لا جرم أن نتخذ نحن فلسفة أرسطو الطريق الأقرب

(٤٤) د. طه حسين : كتاب السياسة لأرسطوطاليس ترجمة أحمد لطفى السيد، الكاتب المصرى ديسمبر ١٩٤٧/٤٦ ص ٤٧٨-٤٧٩.

(٤٥) د. محمد كامل حسين : أحمد لطفى السيد والدعوى إلى أرسطو، مجلة الكاتب المصرى، ص ١٠٣.

إلى نقل العلم إلى بلادنا وتأقلمه فيها رجاء أن ينتج فى النهضة الشرقية مثملاً أنتج فى النهضة الغربية»^(٤٦).

المهم إذا لدى لطفى السيد وطه حسين ومحمد كامل حسين هو إحداث النهضة الشرقية بالإستعانة بنفس الأدوات والوسائل التى أحدثت النهضة الغربية. ولا نكتفى فقط بقشور الحضارة الغربية بل علينا العودة إلى الأسس التى قامت عليها. لذا فلنتجه إلى الحضارة اليونانية إلى فلسفة أرسطو، الذى قامت الحضارة العربية الإسلامية على أساسها. هكذا كانت الفكرة المحورية التى دار حولها تفكير، المدرسة، فمصر هى الأساس وهى الواقع المتردى الذى يجب علينا جميعاً السعى لنهضته وتقدمه فنشر طه حسين ترجمته "دستور الاثنين" لبيان الأسس الديمقراطية التى ينبغى أن تقوم عليها السياسة المصرية وكذا كان من ترجمات لطفى السيد الذى كان الداعية الأول للهدف للنهضة لذا فقد وجدت أفكاره السياسية والاجتماعية التى تعبر عن تطلعات طبقته فى طه حسين المعبر الحقيقى الأكثر وضوحاً عن هذه الأفكار التى تحدد توجهات المدرسة الحديثة فى مصر.

ومن هنا فهما، أى لطفى السيد وطه حسين، رأسا هذه المدرسة التى تجاوزت تجديد الدرس الفلسفى فى إطار الجامعة مثملاً فعل مصطفى عبدالرازق إلى الحياة الفكرية المصرية. كما أنها لم يكتفيا بالإطار الدينى الاصطلاحى الذى نجده لدى محمد عبده بل تجاوزاه للتأسيس الفلسفى لأفكار النهضة والتقدم والحرية.

(٤٦) أحمد لطفى السيد: تصدير ترجمة كتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤.

البَابُ الثَّانِي

الخطاب الأخلاقي واتجاهاته

أحمد أمين :

التأسيس للدرس الأخلاقي (*)

(١)

تعطينا مؤلفات أحمد أمين صورة صادقة عن اهتماماته: الأدبية والفلسفية والعلمية، التي شغف بها في حياته الممتدة بين عامي ١٨٨٦-١٩٥٤م. كما تصور بطريقة بارعة العناصر الأساسية في تكوينه الثقافي والفكري، وهي نفسها العناصر الرئيسية في الثقافة التي سادت مصر والتي شكلت الفكر العربي في النصف الأول من القرن العشرين، وهذه عناصر تغلغت في تكوين أحمد أمين، عاش بها ولها. بحيث يمكننا القول إن تكوينه العلمي يجسد صورة العلم والثقافة السائدة بمصر آنذاك. وقد أدرك ذلك معاصر فربطوا بينه وبين وطنه من جانب، وبينه وبين أجيال عديدة تتلوه، تأخذ عنه وتتعلم منه وتبحث في أعماله وتتأقش آراءه من وجهة ثانية.

وربما يكون جيلنا الحالي من هذه الأجيال التي تكشف بعض أعماق الرائد، وتلقى أضواء على أعماله، قد يكون هذا الجيل هو الذي أشار إليه محمد فريد أبو حديد بقوله : "سوف يتحدث الكثيرون عن أحمد أمين كما نتحدث نحن عنه الآن، لأنه منذ رحل عن دنيانا صار صديقاً للجميع زميلاً لأجيال كثيرة لم تخلق بعد، يعيش معهم في عالم الضوء حياة أكمل من الحياة التي يعيشها معنا. ويشغل من عقولهم ونفوسهم جوانب أرحب من الجوانب التي كان يشغلها معنا"^(١). سوف تتعاقب الأجيال ويكتشف كل جيل من هذه الأجيال التي تسعى للحفر والتقيب في الثقافة الوطنية مدى ارتباط فكر أحمد أمين بواقع وتاريخ هذه الأمة فقد كان ارتباط

(*) يتضمن هذا الفصل البحث الذي شاركنا به في مؤتمر أحمد أمين أربعون عاماً من الرحيل الذي أقامته الثقافة الجماهيرية في منتهور البحيرة ١٩٩٤ ونشر في مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة إشراف د. يوسف زيدان ودراسات عربية، بيروت، العدد ٨/٧ مايو - يونيه ١٩٧٧ ص ١٠٣-١٧٧.

(١) محمد فريد أبو حديد : شخصية أحمد أمين في كتاب أحمد أمين بقلمه وقلم أصدقائه، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٥ ص ٩١.

أحمد أمين بها عميقاً نلمس ذلك في كتابه "حياتي"، وفي "قاموس العادات والأمثال. الشعبية" بل ونجده بصورة ما من الصور في معظم كتاباته وفي مقدماتها كتاب "الأخلاق".

وقد شهد عميد أدبنا العربي بذلك وكتب يقول "إذا لم يكن أحمد أمين مثلاً رائعاً للجد المنتج، والنشاط الخصب، والمثابرة التي لا تعرف كلا ولا مللاً، والمقاومة التي لا تعرف ضعفاً. ولا فتوراً، والثقة التي لا تعرف شكاً ولا تردداً فلا ينبغي للمصريين أن ينتظروا مثلاً رائعاً من أى مواطن آخر.. أما أنا فأؤمن بأن أحمد أمين قد كان صورة رائعة صادقة لوطننا هذا الخالد.. وهل مصر إلا جذوة قوية تكاثف عليها الرماد بجهد المؤمنين الصادقين من أبنائها من أمثال أحمد أمين" (٢).

(٢)

وإذا كان الرائد الكبير عرف بين إنتاجه الغزير والمتنوع بأبحاثه عن الحياة العقلية في الإسلام، والتي تبرز لنا الجانب الفكري في كتاباته، وهو الجانب الذي أشاد به كل من تناول أعماله (٣) فترك كتاباً هاماً - لم يحظ بنفس القدر من العناية رغم أهميته الكبرى في بيان توجه أمين الفلسفي تتبع بدايات هو كتاب "الأخلاق" الذي يساعدنا مساعدة كبيرة، ليس فقط في بيان تفكير أحمد أمين الفلسفي في الأخلاق، بل أيضاً تتبع بدايات الدراسات الأخلاقية المعاصرة في العربية (٤).

ورغم تباين الأحكام حول قيمة وأهمية الكتاب إلا أنه على ما نعلم لم يحظ بالبحث والاهتمام الجدير به، ليس فقط باعتباره ممثلاً لجانب جوهرى من تفكير رائد هام من رواد الدراسات العقلية في العربية، بل أيضاً باعتباره اجتهاداً معاصراً يمثل كما سنرى إضافة حقيقية نحو بناء نظرية أخلاقية معاصرة لذا سيكون

(٢) د. طه حسين : أحمد أمين العالم، المصدر السابق ص ٦٤.

(٣) راجع كل من : د. شوقي ضيف : أحمد أمين الجامعى ص ٥٣، د. أحمد فؤاد الأهوانى : أحمد أمين الفيلسوف ص ٢٧، ٣٠، ٣٤، ومحمد عبدالواحد خلاف : أحمد أمين ناشر الثقافة ص ٨٨، والأمير مصطفى الشهابى : أحمد أمين. الكاتب ص ١٠٥ من المصدر السابق.

(٤) راجع كتابنا : الأخلاق في الفكر العربى المعاصر، دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية الحالية فى الوطن العربى. دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨.

اهتمامنا فى الفصل الحال بهذا العمل الذى يمثل خلاصة تطور فكر أحمد أمين الفلسفى الأخلاقى. وإذا كان كتاب فجر، وضحى، وظهر الإسلام يمثل مشروعاً فكرياً كان من المفترض إن يشارك فى جوانبه الثلاثة رواد الدراسات الإنسانية فى بلادنا: طه حسين فى التأريخ للحياة الأدبية والعبادى الحياة التاريخية، وأمين فى الحياة العقلية^(٥). وقد أنجز رائدنا الجزء المتعلق به عن تطور الحياة العقلية فى الإسلام، أو "العقل فى الإسلام" بلغت المعاصرة، سابقاً بذلك معظم من يتحدثون عن "العقل العربى بنيت، وتكوينه (الجابرى)^(٦) أو "العقل الإسلامى" تاريخيته وعلميته (أركون)^(٧) فإن كتابه الأخلاق يمثل جهداً متميزاً فى مجاله، ويقف علامة من علامات تطور الدراسات الفلسفية فى الأخلاق.

وينقلنا هذا العمل من دراسة الأخلاق بطريقة وعظية إرشادية باعتباره علماً حائثاً على القيم والسلوك الأخلاقى مكتفياً فقط بالحديث عن الفضائل والردائل والبحث فى الخير (سلطان بك محمد)^(٨)، والسعادة (طنطاوى جوهرى)^(٩) والأخلاق والواجبات "عبدالقادر المغربى"^(١٠). أو مكتفياً بإيراد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الداعية إلى الخلق والتقويم: والخلق الكامل: محمد جاد المولى، الأخلاق فى الحديث وفتاوى ابن تيمية (محمود قراعة)، أو ترجمة للكتب اليونانية فى الأخلاق (أحمد لطفى السيد) أو دراسة عنها (إسماعيل مظهر). بل إنه عمل

(٥) يقول أحمد أمين عن "الحياة العقلية": كان ذلك تمهيداً لمشروع واسع فى البحث وضعناه نحن الثلاثة الدكتور طه حسين والأستاذ عبد الحميد العبادى وأنا، خلاصته أن نقوم بدرس الحياة الإسلامية من نواحيها الثلاث فى العصور المتعاقبة من أول ظهور الإسلام، فيختص الدكتور طه بالحياة الأدبية والأستاذ العبادى بالحياة التاريخية واختص أنا بالحياة العقلية" أحمد أمين: حياتى ص ٢١٣-٢١٤.

(٦) انظر د. محمد عابد الجابرى: تكوين العقل العربى. دار الطليعة بيروت ١٩٨٤. وأيضاً بنية العقل العربى. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(٧) انظر محمد أركون: تاريخية الفكر العربى، ترجمة هاشم صالح مركز الإنماء القومى بيروت د.ت، وأيضاً الفكر الإسلامى قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومى، بيروت، لبنان، ١٩٨٧.

(٨) سلطان بك محمد: الفلسفة العربية والأخلاق، مطبعة المعارف القاهرة، بدون تاريخ.

(٩) طنطاوى جوهرى: محاضرات فى الفلسفة العربية والأخلاق. منشورة بجريدة الشعب المصرية، الحزب الوطنى القديم، نوفمبر ١٩١٢ العدد ٢٣١ وما يليه.

(١٠) عبدالقادر المغربى: الأخلاق والواجبات. بدون تاريخ.

يمثل بلغة ميشيل فوكو قطيعة معرفية لما سبقه من دراسات، ويسعى لتقديم رؤية خاصة استنادا إلى مصادر متعددة عربية قديمة وإسلامية ويونانية وغربية معاصرة تجعله مختلفا عما سبقه من محاولات.

ومن هنا فإن هذه الدراسة الحالية تسعى إلى بيان الأخلاق، عناصرها، ومصادرها، وتكوينها، والنظرية الأخلاقية وعلاقتها بالثقافة السائدة لدى أحمد أمين. يلزمنا منذ البداية بيان المحاولات الأخلاقية السابقة على أحمد أمين لبيان ما قدمه من إضافة في مجال علم الأخلاق.

وكتاب أحمد أمين من الكتب المبكرة في الأخلاق كما يخبرنا توفيق الطويل^(١١) في مقدمة ترجمته لكتاب سدجويك المجلد في علم الأخلاق^(١٢) والذي اعتمد عليه من قبل أحمد أمين في كتابه.

وقد اختلفت الأحكام حول الكتاب فهو لدى أحد الباحثين "لا يتضمن شيئا عن أخلاق الإسلام سوى فقرة يتيمة" وهو رأى تدحضه قراءة فاحصة للكتاب. إلا أن الباحث لا يكتفى بذلك، بل يرى أن هذه الفقرة اليتيمة بالكتاب ليس من أثر سوى بذر الشك في وجود مضمون أخلاقي متميز للإسلام يستحق الدراسة^(١٣). ورغم أن القضيتين منفصلتان، فعدم تضمن كتاب أحمد أمين شيئا عن أخلاق الإسلام - لو صح ذلك - يختلف عن القول بعدم وجود مضمون أخلاقي متميز للإسلام يستحق الدراسة. ورغم كثرة استشهادات أمين بالآيات القرآنية الأخلاقية على امتداد صفحات الكتاب، والتوجه العام للعمل نفسه. فنحن هنا لسنا بصدد مناقشة هذا الرأى - إلا أننا في حديثنا عن بنية وتكوين الكتاب ومصادره سوف نعرض للإسلام كمصدر من مصادر تكوينه.

(١١) يقول توفيق الطويل : أما العربية فقد خلت من هذا الصنف من كتب الأخلاق، فتراثها القديم كما يبدو في آثار [ابن] مسكويه والغزالي وابن عربي ومن إليهم أنظار أخلاقية يلتقى فيها النظر الإسلامى بالتفكير اليونانى غالبا. وليس فيها كتاب واحد فيما نعلم يعرض لتأريخ مذاهب الأخلاق. ولسنا نعرف في الحديث من المؤلفات العربية كتابا يسد هذا النقص مع استثناء الجهد المشكور الذى بذله أستاذنا أحمد أمين بك فى كتابه "الأخلاق الكبير (١٩٣٠) والصغير (١٩٣٣) مقدمة ترجمة كتاب سدجويك "المجلد فى تاريخ الأخلاق" بدار نشر الثقافة بالإسكندرية ١٩٤٩ ص ٣٧.

(١٢) د. أحمد عبدالرحمن: الفضائل الخلقية فى الإسلام، نشر دار العلوم الرياض، ١٩٨٣ ص ٢٩.

والعمل نفسه لدى باحث آخر عمل ذو سمة استشرافية يتابع جهود الغربيين، ويكرر أحكامهم، وينظر بعين غيره، فهو قريب من نظرة (كارادى فو) فى دائرة المعارف الإسلامية، يرى أن الاتجاهات الأخلاقية فى الفكر الإسلامى توجد لدى مسكويه، وهو يقرر عدم الارتباط بين الفكر الأخلاقى فى الإسلام وبين القرآن والسنة، ولا يرى إلا اتجاهات غلب عليها فكر غير إسلامى (١٣). وواضح أن باحثنا هذا ينتقد العمل على أسس تختلف عن الأسس التى يقيم عليها أحمد أمين عمله، فهو يضع معايير محددة هى ارتباط الأخلاق بالقرآن والسنة - وهى قضية تحتاج إلى حوار جاد لبيان ما إذا كان القرآن وإذا ما كانت السنة تمثل مكونات لعلم أخلاق نظرى - وأن عمل أحمد أمين لم يلتزم هذا المعيار، وذلك لسبب بسيط هو أنه ينظر نفس نظرة كارادى فو. وهو حكم ينطبق على عمل أمين من الخارج لا ينفذ إلى لب العمل، ولا يتناول جزئياته المختلفة، ولا يناقش بنيته ومكوناته، وعناصره التى تتجاوز علم الأخلاق التقليدى لدى الفلاسفة المسلمين، ولدى اليونانيين الأوائل، ذلك لأنه يعتمد أساساً على ثقافة علمية يجعل منها مبدأ يتضافر مع ثقافة فلسفية غريبة معاصرة لم تتوقف عندها الدراسات السابقة عليه فى العربية.

ومن هنا علينا أن نعرض للدراسات الأخلاقية السابقة عليه فى العربية حتى نلقى الضوء على أحمد أمين، ويتضح لما الفروق بينه وبينها وما أضافه إليها وذلك بتقديم قراءة للنص لا تكتفى بعرضه وتلخيصه وإنما توضح تمايزه واختلافه وتفكك مكوناته، وتبرز المسكوت عنه فى خطابه الأخلاقى.

(٣)

يمكن فى البداية مقارنة عمل أحمد أمين بما قدمه سلطان بك محمد من محاضرات الفلسفة العربية والأخلاق فى الجامعة الأهلية القديمة، الذى خصص المجلد الثانى من كتابه هذا للأخلاق (١٤). وكذلك طنطاوى جوهرى الذى درس نفس التخصص وتطرق إلى نفس الموضوعات بنفس المنهج وإن كان أكثر استفادة من

(١٣) د. أبو اليزيد العجمى : هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق إسلامى حوليات دار العلوم، العدد الحادى عشر، ١٩٨٣، ص ٢٢٥.

(١٤) مرجع سبق ذكره.

كتابات الفلاسفة عن سابقه^(١٥)، وهذا ما نجده أيضاً لدى أصحاب الكتابات الأخلاقية التى ظهرت فى العقود الثلاثة الأولى من هذا القرن مثل كتاب عبدالرحمن زغلول "الأخلاق"، الذى نشره صاحب تقويم دار العلوم محمد عبدالجواد ١٩١٨^(١٦) وكتاب عبدالقادر المغربى "الأخلاق والواجبات" وهو بحث فيما ينبغى أن يكون عليه سلوك المسلم^(١٧) وعمل محمد جاد المولى "الخلق الكامل" ١٩٢٢ الذى يكاد يكون أقرب إلى استلهم السيرة النبوية منه إلى علم الأخلاق، وكتاب محمود قراعة "الأخلاق فى الحديث وعن فتاوى ابن تيمية"^(١٨).

وقد حدث تحول فى الدراسات الأخلاقية فى العقود الأولى من هذا القرن فترة تكون نص الأخلاق الذى كان يلقيه أحمد أمين فى محاضراته فى مدرسة القضاء الشرعى وذلك عن طريقين الأول: محاضرات المستشرقين فى الجامعة الأهلية القديمة وأخص منها بالذكر محاضرات الكونت دى جلاززا عامى ١٩١٨-١٩٢٠، والتى قصر فيه درسه على تناول الأخلاق لدى الفلاسفة الغربيين أمثال: جوزيف بطار، وإمانويل كانط^(١٩) وعن مالبرانش (محاضرات الفلسفة العامة ١٩٢٠) وهذا قبل وأثناء صدور كتاب أحمد أمين، ويندرج فى هذا الاتجاه محاضرات فى الفلسفة الأندرية لالاند التى طبعها الجامعة المصرية والتى خصص الأستاذ الفرنسى جزءها الثانى للقيم^(٢٠).

والطريق الثانى : وهو الترجمة ونقل الكتابات الأخلاقية اليونانية إلى العربية، والدراسة الحديثة لهذه الأخلاق. وتأتى فى مقدمة هذه الأعمال ترجمة أحمد لطفى السيد - الذى أثر تأثيراً كبيراً هو ومتفقو حزب الأحرار الدستوريين:

- (١٥) انظر طنطاوى جوهر ويدايات الدرس الفلسفى فى الجامعة المصرية فى هذا الكتاب.
- (١٦) وهو من أوائل الدراسات التى ظهرت هذا القرن يضعه أبو اليزيد العجمى فى دراسته السابقة ضمن الدراسات العامة التى تفتقد النظرة المنهجية لعلم الأخلاق. العجمى ص ٢١٦.
- (١٧) وهو من الأعمال الوعظية الإرشادية العملية وليس عملاً علمياً.
- (١٨) هذا العمل نموذجاً مستحدثاً لكتاب الفضائل الإسلامية المبنية على الأحاديث والسيرة النبوية.
- (١٩) انظر نشرتنا لهذا العمل فى إطار الدرس الفلسفى فى الجامعة المصرية.
- (٢٠) اندرية لالاند : محاضرات فى الفلسفة، نفسية الأحكام التقويمية" ترجمة يوسف كرم مطبوعات الجامعة المصرية، للقاهرة ١٩٢٩ ص ٣٤ وما بعدها.

مصطفى عبدالرازق^(٢١) وطه

لكتاب أرسطو الأخلاق إل.

متضمنة في كتاب الأخلاق بحيث يمكننا القول إنه مصدر اساسى من المصادر التى استخدمها صاحب الأخلاق^(٢٢) ويسير فى هذا الاتجاه أو على الأقل يرتبط به - اتجاه دراسة الأخلاق اليونانية عمل إسماعيل مظهر فلسفة اللذة والألم، الذى يتطرق لدراسة جهود القورنيائية فى مجال الأخلاق^(٢٤).

نحن إذن بإزاء اتجاهين الأول: مصدر إسلامى خالص سواء أكان مصدرا فلسفياً، أو يقوم على القرآن والسنة، فيه اعتماد على مسكويه وإخوان الصفا والغزالي، أو الفضائل القرآنية والسلوك النبوى وفتاوى ابن تيمية، وهذا هو الاتجاه الذى سار فيه زكى مبارك فى "الأخلاق عند الغزالي" وعبدالعزيز عزت" فى فلسفة مسكويه الأخلاقية ومصادرها، والاتجاه الثانى هو الاكتفاء بالمصادر اليونانية القديمة ترجمة لطفى السيد أو دراسة وبحث إسماعيل مظهر والمصادر الأوربية الحديثة مثل أعمال بطرلر وكانط التى عرفت فى أعمال الكونت دى جلارزا واندريه لالاند. ونحن نشير إلى هذه الأعمال لسببين:

الأول : بيان عناصرها ومكوناتها واختلافها عن عمل أحمد أمين.

والثانى : الوقوف على العناصر التى تداخلت مع غيرها وكونت بنية كتاب أحمد أمين الأخلاق. وهو بالطبع وإن كان قد عرف معظم هذه الأعمال، إلا أن ما أثر فى تكوينه منها القليل: وعلينا أن نتوقف أمام هذه المصادر المؤثرة فى تكوين تفكير أحمد أمين وعمله.

(٢١) يذكر لنا أحمد أمين اتصاله بحزب الأمة بجريدة "الجريدة" التى كان يرأس تحريرها الأستاذ أحمد لطفى السيد، حياتى ص ١٢٣ كذلك حضوره للقاءات الفكرية والسياسية فى منزل مصطفى عبدالرازق، المصدر ص ٩٨، ١٦٧.

(٢٢) عن علاقة أحمد أمين بطه حسين يمكن الرجوع إلى ما كتبه العميد كتاب أحمد أمين بقلمه وقلم أصدقائه ص ٦٢ وما بعدها.

(٢٣) راجع أحمد أمين كتاب الأخلاق ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٣ صفحات ٦، ٧، ٩، ٦٤، ٧١، ١١٧.

(٢٤) إسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والألم، مطبوعات مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٣٦. وكتابنا الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر، ص ١٤.

(٤)

يمكن أن نحدد ثلاثة مصادر أساسية ساهمت في تكوين أحمد أمين الأخلاقي، وظهرت واضحة في نصه هي:

١- دورس مدرسة القضاء الشرعي، خاصة محاضرات عاطف بركاته الشخصية ذات التأثير القوي الحاسم في حياة وتفكير أحمد أمين منذ تعيينه مدرساً بالمدرسة، وعمله معه في دروس الأخلاق ومشاركته في إعداد هذه الدروس وفي معرفة مصادرها الأصلية في لغتها الإنجليزية، ويذكر لنا أحمد أمين في كتاب (حياتي) هذا التأثير بقوله: "وهذا هو عاطف بك بركات يدخل علينا يومياً فيجد مدرساً من دار العلوم يدرس لنا الأخلاق من كتاب (أدب الدنيا والدين) فلا يعجبه ذلك ويتولى تدريس هذه المادة بنفسه من المصادر الإنجليزية فيدرس لنا أحياناً كتاب ماكنتزي في علم الأخلاق وأحياناً كتاب مذهب المنفعة لجون ستيورات مل. وهكذا مما لم يكن له نظير في أي مدرسة أخرى" (٢٥) ويضيف موضحاً أثره في مرحلة تالية بقوله: "واختارني معيداً معه في دروس الأخلاق وهذا كان سبباً في شدة اتصالي به واستفادتي منه فكنت أذهب إلى بيته في كثير من الأيام عند تحضير درس، وكان يحضره من كتب الأخلاق الإنجليزية فكان يقرأ بالإنجليزية ويمليني بالعربية.. وكان له غرام بالبحث وصبر على الجدل وطول نفس في المناقشة" (٢٦).

(٢٥) أحمد أمين : حياتي ص ٦٥.

(٢٦) المصدر نفسه ص ١١٩. ويخبرنا عبدالوهاب عزام في "تكريات عن أحمد أمين بوقع تدريس الرائد على طلابه يقول": حينما كنت من طلبة القسم العالي درس لنا الأستاذ علم الأخلاق أو فلسفة الأخلاق وكان تلقاه عن أستاذه محمد عاطف نفسه وكان أحمد أمين حريصاً على متابعة التلقى عن أستاذه فكان يوضع له كرسي فيستمع إلى درس الأخلاق معنا. وكان موضوع الدرس حينئذ رسالة في مذهب المنفعة العامة للفيلسوف الإنجليزي جون ستيورات مل، وجاء في مقدمة هذه الرسالة كلام عن الأخلاق منذ جلس الشاب سقراط يتلقى العلم عن الشيخ فيثاغورس فأولع الطلبة منذ قرأوا هذه الجملة أن يلقبوا أحمد أمين الشاب سقراط" ص ٧٧-٧٨ من أحمد أمين بقلمه وقلم أصدقائه.

٢- دروس الجامعة المصرية الأدبية والفلسفية^(٢٧) وتعاليم رجالها من المفكرين المصريين: أحمد لطفى السيد، ومصطفى عبدالرازق^(٢٨) وقد كان للأول تأثير كبير عليه من خلال شخصيته وكتاباته فى الجريدة وترجماته وأهمها ترجمة الأخلاق بحيث يكاد يفوق أثر أى مصدر آخر باستثناء دروس عاطف بركات.

٣- الثقافة الفلسفية الأخلاقية الإنجليزية عن طريق أساتذته الإنجليزية - مس بور Power التى أصقلت تفكيره وفتحت أمام عقله أبواب الثقافة الكلاسيكية والحديثة وأهمها كتب الأخلاق، يقول: اخترت أن أقرأ معها كتب أخرى فى الأخلاق أحياناً وفى الاجتماع أحياناً وفى آخر المرحلة قرأت معها فصولاً كثيرة من جمهورية أفلاطون بالإنجليزية^(٢٩).

نستخلص مما سبق أولاً أن كتاب أحمد أمين لم يكن أول الكتب المطبوعة فى هذا القرن فقد سبقته محاضرات فى الجامعة المصرية وبعض الكتب الأخرى، وعدم الأسبقية الزمنية لا يعنى عدم ريادة أمين للبحث فى علم الأخلاق، بل يؤكد هذه الريادة، فهو عمل لم يأت من فراغ لكنه يتميز عما سبقه بحيث يمكن أن نعتبر أن الأعمال السابقة ما هى إلا تمهيد للعمل الرائد.

وثانياً : إن هذا العمل يجمع عناصر ثقافية متعددة الروافد، دينية إسلامية، فلسفية يونانية، عربية حديثة، وأدبية لغوية وعلمية يضم العلم إلى جانب الدين ويستفيد من تطور الدراسات النفسية والاجتماعية والسياسية والقانونية. ويقدم لنا نسيجاً متميزاً من هذه الروافد، وكان هذا العمل أساساً موجه لكثير

(٢٧) يذكر أحمد أمين فى كتابه "حياتى" حضوره دورس الجامعة الأهلية خاصة محاضرات نلليو "تاريخ الفلك عند العرب" وسانتيلانا: محاضرات فى الفلسفة الإسلامية" وغيرها ص ١٠٠.

(٢٨) المرجع السابق ص ٩٨، ١٦٧.

(٢٩) يقول أحمد أمين: "عدت إلى مدرسة القضاء كما كنت، ودرست كما كنت أدرس أهم دروس، دروس الأخلاق، وبجانبها فقه أو تاريخ أو منطق. وأحسست ثنائية حاجتى الشديدة إلى لغة أجنبية فدروسى فى الأخلاق مصدرها مذكرات عاطف بك التى نقلها عن الإنجليزية وأنا شيق إلى أن أتوسع فيها، ومن حوالى من الأساتذة المصريين يستفيدون أكبر فائدة فى مادتهم التى يدرسونها من اللغة الإنجليزية أو الفرنسية. وقد أخفقت فى تعليم الفرنسية فلأجرب حظى فى تعلم الإنجليزية" ص ١٤١. ويضيف "ووقفت إلى سيدة إنجليزية كان لها أثر كبير فى عقلى ونفسى مس بور" ص ١٤٣.

من الأعمال الأخلاقية فقد اتجه د. محمد مندور إلى ترجمة عدة دراسات فى الثقافة الأخلاقية بعنوان "من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث" للأساتذة: بوجلية، بريية، دى لأكروا، بارودى ومقدمة لبول لابى، وهو يتقدم بالإهداء للاستاذ أحمد بك أمين "من كبار رجالنا الذين عنوا بالدراسات الأخلاقية" فقد تفضل استاذى بمراجعة الترجمة^(٣٠). ويمكن القول أن جهد استاذنا المرحوم الدكتور توفيق الطويل الذى تتلمذ على أحمد أمين فى كتابه "الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها" فى خطوطه العريضة وفى معظم موضوعاته ومراجعته يشير إلى تأثيره بجهد أحمد أمين.

وقبل بيان مصادر كتاب الأخلاق، علينا أولاً التعريف بالعمل وبيان الموضوعات التى تناولها، والمنهج الذى أتبعه، والتحليلات التى قدمها، والنتائج التى وصل إليها، والنسق العام للعمل حتى نستطيع أن نحدد مكانته فى تطور الدراسات الأخلاقية.

(٥)

لم يظهر كتاب "الأخلاق" بصورته الحالية دفعة واحدة، فالعمل قد طبع عدة مرات، وفى كل طبعة جديدة يتولاه صاحبه بالنظر والتعديل والإضافة، وقد طبع فى حياة صاحبه ست طبعات الأولى عام ١٩٢٠، وهى طبعة يغلب عليها التوجه العملى، فقد وضعه للطلاب ليكون مرشدا لهم فى حياتهم الأخلاقية، وبين لهم أهم نظريات العلم، ليعدهم للتوسع فى علم النفس والأخلاق والاجتماع وقد قسمه فى هذه الطبعة إلى ثلاثة أقسام، تناول فى القسم الأول موضوعات نفسية كالعادة والإرادة، وذكر فى القسم الثانى أهم نظريات علم الأخلاق وتاريخه، واهتم فى القسم الثالث بالمسائل العملية التى تعرض للإنسان فى حياته. ويستشعر أحمد أمين جودة وأهمية ما قدمه فهذا العمل لعله أول كتاب فى اللغة العربية من نوعه من حيث موضوعاته ونمطه^(٣١).

(٣٠) بول لابى وآخرون : من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث ترجمة د. محمد مندور، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة.

(٣١) أحمد أمين : الأخلاق، مقدمة الطبعة الأولى.

وتصدر الطبعة الثانية بعدها بعام ١٩٢١، وتزيد عن الأولى فى تناولها للغريزة، والوراثة والبيئة، وتتوسع فى موضوعات كالحرية وضبط النفس والمحافظة على الزمن وتصدر الطبعة الثالثة عام ١٩٢٥ وفيها أضاف بحثاً فى علاقة "علم الأخلاق بغيره من العلوم" فى المقدمة وفصل عن الباعث فى الكتاب الأول. وفصل عن الشعور الأخلاقى" وآخر عن علاقة النظريات الأخلاقية بالحياة العملية فى الكتاب الثانى، بل تقدم زيادات عدة تكاد تكون فى كل فصل.

ونعلم مما جاء فى الطبعة الرابعة عن لجنة التأليف والترجمة ١٩٣١ مسألتين: الأولى أن وزارة المعارف قررت تدريس هذا الكتاب فى المدارس الثانوية ومدارس المعلمين الأولية. والثانية تمايز عمليين فى الأخلاق لأحمد أمين، هذا العمل (المدرسى) وكتاب الأخلاق الكبير، وهو أوسع من هذا الكتاب مادة وأشمل موضوعاً ويقع فى (٣٢٠ صفحة) مطبوع بمطبعة دار الكتب المصرية (يقصد الطبعة الثالثة) معنى ذلك أن الطبعة الثالثة والرابعة ليستا طبعيتين لكتاب واحد بل هما كتابين يسمى أحدهما "الأخلاق الكبير" والثانى "الأخلاق الصغير" وكان أحمد أمين يتابع ابن رشد والشراح القدامى فى تقديمهم للملخصات والمطولات، أو الشرح الصغير والكبير، وهى سُنّة فلسفية نجدها واضحة لدى رائد البحث الأخلاقى المعاصر فى العربية.

(٦)

ويهمنا هنا تحليل الموضوعات التى تناولها أحمد أمين فى عمله، الذى يتكون فى طبعته السادسة ١٩٥٣ من مقدمة وثلاثة كتب. تدور المقدمة حول تعريف "علم الأخلاق" لاحظ جيداً تحديد المجال والمصطلح فهو (علم الأخلاق) وليس فلسفة الأخلاق وموضوعه، وفائدته، وعلاقته بالعلوم الأخرى. فهو علم يوضح معنى الخير والشر، ويبين ما ينبغى أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم لبعضاً وشرح الغاية التى ينبغى أن يقصدها الناس فى أعمالهم، وينير السبيل لفعل ما ينبغى (ص ٣).. وموضوع علم الأخلاق هو الأعمال التى صدرت عن العامل (الفاعل الأخلاقى) عن عمد واختيار يعلم صاحبها وقت عملها ماذا يعمل. وهذه

هي التي سيصدر عليها الحكم بالخير أو الشر، وكذلك الأعمال التي صدرت لا عن إرادة وشعور ولا تكن الاحتياط له فليس من موضوع علم الأخلاق" (ص ٤-٥). ويحدد لنا الفائدة من علم الأخلاق بأن دارسه يكون أقدر على نقد الأعمال وتقويمها تقويماً مستقلاً عن طريق معرفة نظريات العلم وقواعده ومقاييسه.

ويحدد لنا علاقته بغيره من العلوم، فهو فرع من الفلسفة ويتوقف أمام علاقته بعلم النفس، ويرى أن لعلم النفس الاجتماعي تأثير مباشر مثلما هو الأمر مع علم النفس الفردي. ثم يتناول علاقته بغيره من النظم الاجتماعية، فالمثل الأعلى الذي يرسخه علم الأخلاق للفرد يجب أن يقرن بوضع مثل أعلى للنظم الاجتماعية يعين الفرد على تحقيق غرضه، والذي يتكفل بذلك هو علم الاجتماع (ص ٨) ثم يعرض علاقته بالقانون، ويبين الفرق بينهما.

ويشير بإيجاز إلى أقسام الكتب (الثلاثة) يتناول الأول: الموضوعات النفسية كالغريزة والإرادة والوجدان (الضمير) وهي موضوعات لا بد من دراستها من الوجهة الأخلاقية. ويبحث في القسم الثاني في نظريات المقياس الأخلاقي وما يتعلق به ومع إشارة تاريخية لنظريات العلم. ويعرض للحياة الأخلاقية الواقعية في القسم الثالث وهو قسم عملي تطبيقي. وموضوعات هذه الأقسام كما يتضح من عناوينها جديدة على دراسة الأخلاق في العربية، يتضح ذلك إذا ما تناولناها بالتفصيل على الوجه التالي:

الكتاب الأول في "مناقبة نفسية لا بد منها في الأخلاق"، وأسس السلوك" وفيها يؤكد على علمية الأخلاق وموضوعية قوانينه وثبات الأسس التي يقوم عليها، "أثبت العلم أن أخلاق الإنسان ليست خطأ يمنح حسب المصادفة والاتفاق، ولكنها تصلح وتفسد وترقى وتنحط تبعاً لقوانين ثابتة لا تتخلف، وأنا إذا عرفنا هذه القوانين وعملنا على وفقها استطعنا أن نصلح أخلاق الإنسان بقدر ما تسمح طبيعته (ص ١٤) و"دراسة الأسس النفسية ومعرفته قوانينها تمكن الإنسان من التربية الصحيحة" (ص ١٥).

ويعرض للغريزة ويذكر أهم الغرائز: حفظ الذات، حفظ النوع، الخوف. ويعتمد على كتب علم النفس في تعريفها، فهي ملكة يقتدر بها على عمل يوصل

إلى غاية من غير سابق نظر إلى تلك الغاية، ومن غير سابق تدريب على هذا العمل" (ص ١٩). ويرفض للتفرقة القديمة التى ترى أن الحيوان يعمل عن غريزة والإنسان عن عقل فقط، فالإنسان يعمل عن غريزته وعقله معا ولا يمكن انفصال أحدهما عن الآخر، فالغريزة تعين الغاية المطلوبة والعقل يؤيد الوسائل لتحقيق تلك الغاية. ويؤكد إمكانية تربية الغريزة، فهى قابلة لأن تثبت وتنمى بالتربية كما إنها قابلة لأن تضعف بل تفتى بالإهمال (ص ١) فالغرائز عند أحمد أمين إذن هى المادة الأولى التى تتكون منها الأخلاق.

ويتحدث عن العادة وتكوينها موضحاً أن كل عمل خيراً كان أو شراً يصير عادة بشيئين: ميل النفس إليه، وإجابة هذا الميل بإصدار العمل مع تكرار ذلك تكراراً كافياً. ويستعين بعلم وظائف الأعضاء لبيان أن أفعال الإنسان وعاداته مرتبطة بجهازه العصبى. ويعرض لخصائص العادة مستشهداً بأقوال عالم النفس جيمس (ص ٢٩) وجان جاك روسو (ص ٣٠) وتغير الإمكانية تغيراً العادة والقواعد التى يجب اتباعها لتغييرها التى حددها "بين" و"جيمس" نقلاً عن عاطف بركات ومستشهداً بآيات القرآن الكريم (ص ٣) ثم يعرض للفكر والعادة استناداً إلى القوانين النفسية (ص ٣٤).

وينتقل إلى بيان "الوراثة والبيئة" فهو يؤمن أشد الإيمان بتأثير الوراثة على الإنسان وقد طبق ذلك على نفسه فى كتابه "حياتى" (٣٢). فالوراثة من القوانين الطبيعية. فقد أصبح قانون الوراثة على الإجمال من القوانين الثابتة الصحيحة التى لا مجال للشك فيها نحن لا نرث من آبائنا غرائزنا. ولا ملكات ناضجة وإنما نرث

(٣٢) يقول أحمد أمين مؤكداً إيمانه بالعلم وبأهمية عامل الوراثة فى أول صفحات كتاب حياتى: "ما أنا إلا نتيجة حتمية لكل ما مر على، وعلى أباى من أحداث، فالمادة لا تتعدم كذلك المعانى (ص ١) .. ولو ورث إنسان ما ورث وعاش فى بيئة كالتى عشت لكان أباى أو ما يقرب منى جداً (ص ٢) ... ثم يضيف لقد عمل فى تكوينى إلى حد كبير ما ورثت عن أباى، والحياة الاقتصادية التى كان تسود بيتنا، والدين الذى يسيطر علينا واللغة التى نتكلم بها، وأبنا الشعبى الذى كان يروى لنا ونوع التربية الذى كان مرسوماً فى ذهنى أبواى ولو لم يستطيعا التعبير عنه ورسم حدوده ونحو ذلك، فأنا لم أضع نفسى ولكن ضعها عن طريق ما سنه من قوانين الوراثة والبيئة" ص ٣.

منهم استعدادات فقط (ص ٤٢). ثم يتحدث عن الصفات المكتسبة، والبيئة، ثم العلاقة بين الوراثة والبيئة.

ويميز فى الفصل الرابع "الإرادة" تمييزاً دقيقاً بين كل من الميل والرغبة والإرادة. فالميل المتغلب يسمى رغبة. ثم يأتى العزم أو التصميم على العمل، وهذا العزم هو المسمى بالإرادة ثم يتبعها العمل. والميل الإرادى يتضمن: ١- شعوراً، ٢- ميلاً ٣- تروياً، ٤- عزمًا وهو المسمى بالإرادة، ثم العزم بعد ذلك يكون أو لا يكون. (ص ٥٣) ويربط الإرادة والأخلاق، حيث يتناول فى هامش طويل موقف كائنا من الإرادة كما عرضه فى أسس ميتافيزيقا الأخلاق^(٣٣) ويعرض لأمراض الإرادة مثل: ضعف الإرادة، أو اتجاهها للشروع، وبين أنواع علاج الإرادة، وحرية الإرادة. وموقف الفلاسفة من هذه المسألة^(٣٤) سواء اليونان أو المحدثين أمثال: سبينوزا وهيوم ومالبرانش.

ويناقش فى تناوله الباعث على العمل، هل الباعث دائماً اللذة، ويعرض لمذهب بنتام فى ذلك، ويرى أن القول باللذة الفردية "الأثرة" حط من شأن الإنسانية (ص ٦٣) وينتقد ذلك اعتماداً على سانتيهلز المترجم الفرنسى للأخلاق إلى تيغوماخوس (ص ٦٤) ثم يعرض رأى سينسر فى الأثرة والإيثار.

ويعرض للخلق، وتربية الخلق بتوسيع دائرة الفكر، وصحة الخيار، ومطالعة سير الأبطال والتابعين، وعمل الخير، ثم يوضح علاج الخلق استناداً إلى أقوال أرسطو. ويخصص الفصل السابع للوجدان (يقصد الضمير) ويعرض لنشأته،

(٣٣) اهتم الباحثون العرب التاليون اهتماماً كبيراً بكافط وفلسفته الخلقية وأضافوا فى شرحها وترجمة أعماله خاصة تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق التى ترجمت ثلاث مرات إلى العربية (راجع عن فلسفة كائنا الأخلاقية) ما كتبناه فى الأخلاق الهيكلية، المجلة الفلسفية العربية التى تصدرها الجمعية الفلسفية العربية الأردن، العدد الثانى المجلد الثانى يناير ١٩٩٣، ص ٥٣.

(٣٤) اهتم جداً بحرية الإرادة من الناحية الأخلاقية الدكتور زكى نجيب محمود الذى شارك أحمد أمين فى إصدار عدد من الكتب الفلسفية مثل: قصة الفلسفة اليونانية، وقصة الفلسفة الحديثة، وقصة الأدب فى العالم، وذلك فى عمله الهام الأول "الجبر الذاتى" الذى كان موضوع رسالته للدكتوراه عام ١٩٤٨ بالإنجليزية، وصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة ١٩٧٣ بترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ومراجعة د. نجيب محمود.

واختلافه، وخطئه، وتربيته، ودرجاته: الشعور بالخوف، ضرورة أتباع القوانين، اتباع ما نراه حقا. حتى يصل بنا إلى المثل الأعلى" آخر موضوعات الكتاب الأول، ومم يتكون ؟ (ص ٨٥)، وبهذا يكتمل الكتاب الأول الذى يدور حول المباحث النفسية ذات الصلة الوثيقة بالأخلاق وهى تمهيد ضرورى لآبد منه حتى يتسنى تناول نظريات العلم وتاريخه فى الكتاب الثانى، وهذه التمهيدات بمثابة العناصر التى تتكون منها الأخلاق.

ويضرب الكتاب (القسم) الثانى فى صميم علم الأخلاق كما يتضح من موضوعاته: الشعور الأخلاقى، مقياس الخير والشر، الحكم الأخلاقى وذلك تحت مسمى "نظريات العلم وتاريخه" حيث يبدأ بالشعور الأخلاقى، وهو من أهم المسائل التى يبحث فيها علماء الأخلاق، مقياس الخير والشر، والذى يفصل الحديث فى أهم أمثله بدءا من العرف. الذى يرفض أن نتخذ منه مقياسا فبعض أوامره غير معقول وبعضها ضار (ص ٩٤).

ومذهب السعادة (مقياس آخر). ويقصد به اللذة Hedonism الذى يميز فيه بين: السعادة الشخصية، والسعادة العامة، وهو يقصد كما يتضح من شرحه لهذه الآراء المختلفة مذهب المنفعة الفردية أو الأنانية، ومذهب المنفعة العامة. فالأول هو القائل إن الإنسان ينبغى أن يطلب أكبر لذة لشخصه، ويجب أن يوجه أعماله للحصول عليها. ويتوقف فى هامش ثلاث صفحات عند أكبر زعماء هذا المذهب اببيقور وهو بز وأتباعه. وعيب هذا المذهب من وجهة نظر أحمد أمين أنه يجعل صاحبه أثراً (أنانياً) لا ينظر فى أعماله إلا لنفسه ويذكر الاعتراضات التى وجهت إلى هذا المذهب^(٣٥).

ثم ينتقل إلى مذهب السعادة العامة وبين قوسين (المنفعة العامة) يستخدم المصطلحين Univostic Hedonism و Utiletarianism : ومن أكبر دعائته بنتام Bentham (١٧٤٨-١٨٣٢) وجون ستيورات مل (١٨٠٦-١٨٧٣) ويعطينا

(٣٥) وهو موضوع اهتم به اهتماماً كبيراً وأصدر فيه عدد من الدراسات الدكتور توفيق الطويل، راجع عنه الكتاب التذكارى الذى أصدرته كلية الآداب جامعة القاهرة ديسمبر ١٩٩٤.

هامشاً عن كل منهما اعتماداً على سدجويك الذي اعتمد عليه بدوره تلميذه توفيق الطويل. ويتناول اللذة في رأى النفعيين، وينقل صفحات طوال عن مل في الغالب اعتماداً على عاطف بركات. ويذكر الاعتراضات المختلفة عليه.

ويعرض للحدس تحت عنوان مذهب اللقانة، الذي يقدم تعريفه له المستمد من لسان العرب، ويشير المصطلح الإنجليزي الذي يذكره intuition إلى تأرجح أحمد أمين في تحديد المصطلحات، حيث استقر هذا المصطلح - الذي يترجم أحياناً بالبصيرة أو البادئة، أو العيان أو اللقانة - الحدس. وقد خصص محمود الخضيرى مقالة كاملة لبيان كيفية ترجمة هذا المصطلح^(٣٦). وهو المذهب الذي يرى أن في كل إنسان قوة غريزية باطنة يميز بها الخير والشر. ويقارن بينه وبين مذهبه السعادة، ويعلى من شأنه، فهو يرى أن الفضائل فضائل في جميع الظروف. وأنها أمور بديهية، وأنها ليست محلاً للشك ويشير للفلاسفة الحدسيين مثل أفلاطون مقابل أرسطو، والرواقيين وابكيثوس، وكانط في العصور الحديثة الذي يفرض في الحديث عنه.

والمذهب الرابع هو النشوء والارتقاء" وهو مذهب أثر تأثيراً كبيراً على أغلب المتقنين المصريين في الثلاثينات ومنهم أحمد أمين الذي اهتم به في مجال الأخلاق كما يذكر في كتابه "حياتي"^(٣٧). ويشير إلى تطبيق سبنسر له في الأخلاق، ويخلص إراء سبنسر (ص ١٢٤-١٢٨) الذي يتخذ مقياس العمل تعديل النفس على وفق ما يحيط بها من الظروف. ويبين أن هناك آراء أخرى في تطبيق مذهب النشوء

(٣٦) محمود الخضيرى : كيف نترجم المصطلح intuition؟ مجلة علم النفس، المجلد الأول، العدد الثالث، القاهرة، فبراير ١٩٤٦.

(٣٧) يذكر لنا أحمد أمين اهتمامه الشديد بنظرية التطور (النشوء والارتقاء) ومتابعة لكل ما يكتب عنها أو يلقي فيها من محاضرات. فقد استمع إلى محاضرة للشيخ العمروسي في أحد المحاضرات العامة لمدرسة القضاء الشرعي عن سبنسر: حياتي ص ٩٦. ويقول: "شغفت أياماً بنظرية التطور لادورن فقرأت فيها كتب شبلى شميل بالعربية وبعض الكتب الإنجليزية التي تعرض للموضوع ، واعدت محاضرات فيها لقيتها على طلبة مدرسة القضاء الشرعي وبعض اساتذتها بحضور ناظرها وكانت إحدى المحاضرتين في معنى النشوء وما يرمى إليه والثانية في تطبيق النشوء على الأخلاق كما اتجه إلى ذلك سبنسر وغيره: (حياتي ص ١١٦).

والارتقاء وانتقادات له وأن كان لا يذكرها. ونجد التوسع فى نفس الموضوع فى كتاب توفيق الطويل "الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها".

ويخصص الفصل التالى للحكم الأخلاقى (نشأته وارتقاؤه) اعتماداً على ماكنزى، فالحكم الأخلاقى ينمو من العادة إلى القانون، ثم يتابع نموه إلى أن يصل إلى المبادئ المبينة على النظر، وهو يتدرج من حكم على الأعمال الخارجية وحدها إلى أن يصل إلى حكم على الخلق. وهو ينتقل من عادات تكونت فى بيئة خاصة إلى مبادئ عامة صالحة لكل أمة وفى جميع الأحوال (ص ١٤١).

ويتوج هذه النظرية بتناول علاقتها بالحياة العملية. فنظرية المقياس الأخلاقى تختلف من حيث أثرها فى الحياة العملية (ص ١٤٢) ويتوقف عند القانون الأخلاقى والقوانين الأخرى، موضحاً الفروق بين القوانين الأخلاقية والوضعية. ويرى أن السعادة للإنسان فى هذه الدنيا لا بد من خضوعه للقوانين المختلفة.

ويختتم الكتاب الثانى (القسم النظرى) بنظرة إجمالية فى تاريخ البحث فى الأخلاق ابتداء باليونان منذ السوفسطائين الذين يقدم لهم صورة منصفة فالسوفسطائى يعنى الحكيم. وهم طائفة من الفلاسفة كانوا معلمين يجمعهم غرض واحد، هو إعداد شبان اليونان ليكونوا وطنين صالحين أحراراً. يعلمون ما يجب عليهم لوطنهم، وقد أداهم النظر فى هذه الواجبات إلى النظر فى أصول الأخلاق. "كانوا أبعد من معاصريهم نظراً وأشدّهم اجتهاداً فى إيقاظ العقول وتحررها من الأوهام" وهى نظرة موضوعية أكثر انصافاً للسوفسطائية من نظرة مؤرخى الفلسفة القدامى والمحدثين من اليونان والعرب، وهى نفس نظرة هيجل لهم فى كتابه تاريخ الفلسفة. وقد أشار إلى ذلك أيضاً توفيق الطويل. وسقراط عنده مؤسس علم الأخلاق، ويبين أحمد أمين أثره على المذاهب الأخلاقية المختلفة: الكليبيون والقورينائيون، ثم أفلاطون وأرسطو، والرواقيون والأبيقوريون وهو يتابع سدجويك فى ذلك وأن كان لا يذكره فى المتن ولا الهامش.

ثم يعرض للأخلاق فى القرون الوسطى (ص ١٥٥-١٥٦) وعند العرب، الذين لم يعرفوا فى جاهليتهم فلسفة دعوا إلى مذاهب معينة وإنما كان عندهم

حكماء وبعض الشعراء دعوا إلى الفضائل مثل: لقمان الحكيم، وأكثم بن سفي، وزهير بن أبى سلمى وحاتم الطائى. وكم كنا نتوقع أن يتوسع أحمد أمين بثقافته الأدبية والتاريخية فى هذا الجانب. لكن يشير باقتضاب وبتنقل سريعاً للأخلاق فى الإسلام ويتوقف أمام البحث العلمى فى الأخلاق عندهم مؤكداً على "أن الدين كان عماد كثيراً مما كتبوا فى الأخلاق، كما نرى فى كتاب الإحياء للغزالى وأدب الدنيا والدين للمارودى. ويذكر لنا أشهر من بحث فى الأخلاق بحثاً علمياً، الفارابى، وإخوان الصفا، وابن سينا ومسكويه. ثم الأخلاق فى العصور الحديثة. ويتوقف عند ديكارت^(٢٨). يذكر سريعاً أسماء: بنتام ومل وجرين وسبنسر وسينبوزا وهيجل وكائط وكوزان وكونت ويعتمد فى ذلك على سدجويك كما يذكر لنا (ص ١٦٢) ونختتم هذا الجزء والكتاب الثانى بتقرير إنه منذ مل وسبنسر والبحث الأخلاقى قاصر على إيضاح هذه النظريات السابقة، أى ليس هناك إضافة جديدة فى ميدان الأخلاق. وإن كان هذا الرأى صحيح فى طبعة الكتاب الأولى فإنه خلال العقود التى تفصل هذه الطبعة الأولى عن الطبعة التى بين أيدينا (الساسة عام ١٩٥٣) نجد كثيراً من التطورات الحديثة فى هذا المجال لدى الوضعيين والبرجماتيين والوجوديين وأصحاب الاتجاهات اللغوية الانفعالية والحدسية من أمثال: جورج پولر مور، وجون ديوى، وسارتر. بحيث استحدثت نظريات وفروع لعلم الأخلاق ومناهج جديدة فى التحليل المنطقى للأحكام الأخلاقية وظهرت دراسات فى الميتا أخلاق meta Ethics والنظرية العامة فى القيمة لم يشر إليها صاحب الأخلاق. ومعظم هذه الجهود درست وعرفت فى العربية.

(٢٨) يفيض أحمد أمين فى الحديث عن ديكارت أكثر من غيره مع قلة كتاباته الأخلاقية بالقياس إلى سواه وقد أقرنا الفصل التاسع للأخلاق عند ديكارت فى كتابنا : الديكارتية فى الفكر العربى. القاهرة ١٩٩٠.

(٨)

ويتناول أحمد أمين فى الكتاب الثالث (القسم العملى) وحده المجتمع وعلاقة الفرد به، ويناقش مسائل هامة مثل: القانون والرأى العام، القانون والحرية، احترام القانون، الرأى العام، وسلطانه، ثم الحقوق والواجبات ويعرض لحق الحياة، وحق الحرية. وأنواع الحريات: حرية الرأى، حرية الاجتماع والخطابة، حرية الصحافة. الحرية السياسية وحق الملك، وحق التريس . ويفيىض ربما بتأثير قاسم أمين وكتابات منصور فهمى فى بيان "حقوق المرأة" وهو موضوع أخلاقى على درجة عالية من الأهمية ربما لم يعرض له فلاسفة الأخلاق، وإن ازداد الاهتمام المعاصر به وينتقل إلى الحديث عن الواجب. فيعرض لأقسام الواجبات وأهمها مثل الواجبات على الإنسان لله. وواجب الإنسان لأتمه (الوطنية)^(٣٩). ويذكر مظاهر الوطنية، وهى مسائل غاية فى الأهمية لباحث أخلاقى مصرى يكتب عن الأخلاق عشية ثورة ١٩١٩م (صدرت الطبعة الأولى عام ١٩٢٠) فيذكر مظاهر الوطنية مثل: الدفاع عن البلاد وقف الحياة على خدمة الوطن، أداء الواجب، تشجيع المصنوعات الوطنية وتفضيلها على غيرها من الحاصلات الأجنبية (ص ٢٢٠).

ويذكر بعد ذلك الفضائل الأخلاقية التى حددها أفلاطون وأرسطو وشفف بالحديث عنها الفلاسفة المسلمين مثل: الفضيلة الصدق، الشجاعة، العفة (ضبط النفس) العدل. ويضيف إليها الاقتضاء، والمحافظة على الزمن. ثم الأمراض الأخلاقية وعلاجها.

بالنسبة للفضيلة (الخلق الطيب) يعرض لاختلاف الفضائل، وأقسامها. ويستشهد بالفلاسفة اليونان: سقراط وأفلاطون وأرسطو ويفيىض فى الاستشهاد بالأخير (ص ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣١) ويعرض لنظرية الوسط فى الفضائل. ثم يختار

(٣٩) يتفق ذلك مع ميل أصيل لدى أحمد أمين فى الاهتمام بالوطنية بالمعنى العميق الجاد بعيدا عن الاهتمامات السياسية الضيقة، وهذا ما لاحظته بحق الدكتور عبدالرازق السنهورى فيما كتبه عن أحمد أمين المجاهد. انظر أحمد أمين بقلمه وقلم أصدقائه، ص ٦٨-٧٦.

بعض الفضائل للحديث وهى: الصدق والشجاعة. فيذكر (الشجاعة الأدبية، ويقدم أمثلة لها بابين رشد الفيلسوف، وابن تيمية الفقيه، وجاليليو العالم، وكامبانيلا الفلكى. ثم يتناول العفة (ضبط النفس) ويستشهد بالمارودى، وسنيكا ويعرض للزهد: ويستشهد بجون ستورات مل. ثم يعرض لأهم أنواع ضبط النفس مثل: ضبط النفس عن الغضب، وعن الاسترسال فى النقباض والسخط، وعن الاسترسال فى الشهوات الجسمية، وضبط الفكر يتركه يهيم فى كل واد.

ويستوج الفضائل متابعاً أفلاطون بالحديث عن العدل. فهو عنده نوعان: نوع يوصف به الفرد، ونوع يوصف به المجتمع أو الحكومة^(٤٠). ويعرض للعدل والمساواة موضعاً حجج: هوبز، جيفرسون، ثم العدل والرحمة، وبعد ذلك يتناول الاقتصاد مستشهداً بجون ستورات مل. والمحافظة على الزمن، وأوقات الفراغ وكيف نقضيها. وينتهى الكتاب بالحديث عن الأمراض الأخلاقية وعلاجها. ويشير إلى الكتب التى اعتمد عليها وأقتبس منها ليرجع إليها من شاء التوسع فى العلم. وتتكون من كتب عربية وإنجليزية.

(٩)

وقراءة فاحصة لهذه المحتويات، وتلك الموضوعات التى يثيرها ويناقشها أحمد أمين ويدخلها فى صلب نصه توضح ثقافته المتنوعة المتعددة الروافد. حيث يكشف نص الأخلاق عن طبقات عديدة فى بناء أحمد أمين الفلسفى. قد لا تظهر لأول وهلة، فهذا العمل أشبه بالبناء. وقد لاحظ محمد تيمور ذلك وهو يحاول رسم "صورة أحمد أمين" الذى يصفه بالبناء العظيم، الذى يرمى دائماً من وراء سعيه إلى هدف مقصود، وذلك أن له رسالة واضحة يبتغى تجديد العقلية العربية وامدادها بما يعينها على ملاحقة الزمن فى سيره الحديث^(٤١).

(٤٠) راجع أفلاطون: جمهورية أفلاطون ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الكتاب الأول عن العدل.

(٤١) محمود تيمور: صورة أحمد أمين، فى أحمد أمين بقلمه ص ١٠٢.

وداخل بناء أحمد أمين نجد طبقات من الثقافة الإسلامية خاصة القرآنية . ومن الثقافة العربية الأدبية. وبالطبع الثقافة الفلسفية القديمة والحديثة لدى اليونان والعرب والمحدثين. بالإضافة للاهتمام الكبير بالعلوم الإنسانية: علم النفس والاجتماع والعلوم الطبيعية السائدة في عصره. وسوف نعرض لهذه الثقافات كما ظهرت في كتاب الأخلاق.

الثقافة الدينية القرآنية والتي حصلها في الأزهر "كان من الأزهريين القلائل الذين أوتوا دقة النظر، وحرية الفكر، وسعة الأفق. فكان في الدين صاحب اجتهاد وكان في اللغة صاحب رأى، كان همه من الكتابة أن يقرر، وأن يقنع، لا أن يؤثر ويمتّع. ولعل منشأ ذلك فيه أن عقله كان أخصب من خياله، وأن علمه كان أكبر من فنه"^(٤٢). وتتضح هذه الثقافة الدينية في عدم فصله بين الدين (الإسلام) وبين الأخلاق وتأكيده على اعتماد الفلاسفة المسلمين على الدين. وعلى عكس ما صرح به بعض من أشاروا إلى كتابه فهو لا يترك الاستشهاد بالآيات القرآنية في أي موضوع من موضوعات كتابه. فهو يستشهد بالقرآن في حديثه عن أثر البيئة على الإنسان (ص ٤٧) وفي حديثه عن الضمير ودرجات الضمير في القول بما يراه الإنسان حقاً (ص ٨١) وفي نقده للعرف كمقياس للأخلاق (ص ٩٤) في تحليله للحكم الأخلاقي (ص ١٣٧) وحين يعرض للأخلاق في الإسلام (ص ١٥٧) وفي الواجبات على الإنسان لله (ص ٢١٥) وفي حديثه عن الوطنية (ص ٢١٩) وحين يتناول العفة (ص ٢٥٦) والعدل (ص ٢٦٣). كما يستشهد أيضاً بالأحاديث النبوية في قواعد تغيير العادة حيث يذكر حديث الرسول "إنما الصبر عند الصدمة الأولى" (ص ٣٣).

وتتجلى ثقافة أحمد أمين الأدبية في الاستشهاد بالشعر العربي عدة مرات وفي صفحات عديدة فهو يذكر في حديثه عن الوراثة والبيئة قول الشاعر القديم:

(٤٢) أحمد حسن الزيات: أحمد أمين الأديب، المرجع السابق ص.

رأيت العقل عقليْن فمطبوع ومصنوع^(٤٣) كما يذكر قول الشاعر "إذا مت
ظمان فلا نزل القطر" عند حديثه عن السعادة الشخصية^(٤٤) وفي حديثه عن وحدة
المجتمع وعلاقة الفرد به يذكر: والناس للناس من بدو وحاضرة بعض لبعض وأن
لم يشعروا^(٤٥) ويذكر أشعاراً لأبي العلاء، والبارودي^(٤٦) وغيرهما^(٤٧) خدمة وفي
تأريخه للبحث الأخلاقي عند العرب يذكر حكماء العرب الشعراء أمثال زهير بن
سلمى وحاتم الطائي ويذكر لقمان الحكيم واكثم بن سفي^(٤٨) كما يشير إلى
الجاحظ^(٤٩).

وعليّنا أن نقف وقفة أمام الجانب الفلسفي من ثقافته، وهو جانب غلب عليه
وعرف به وكتب فيه، لذا لم يجد إبنائنا استدلالاً للكتاب الذي صدر في الذكرى
الأولى لوفااته سوى مخاطبته بوالدنا العزيز: عشت حياتك للفكر الخالص، توجه
أبناء الأمة نحو الخير والعلم، فكنت مفكر الشرق وحكيم الإسلام، وفي نفس الكتاب
كتب الأهواني عن أحمد أمين الفيلسوف، مؤكداً أنه في كتابه الحياة العقلية في
الإسلام فيلسوفاً، فإذا كانت الفلسفة تحليل العقل البشري، فلم يفعل أمين أكثر من
ذلك، حاول أن يلتبس العلل البعيدة التي غزت العقلية الإسلامية.. نظر إلى العقل
الإسلامي فشرحه في حرية شديدة وانتقل من التحلل إلى الأفكار التركيبية التي
انتهت إليها العقلية حتى تحققت في الحياة.. ويرى أنه لا غربة في أن يكون أحمد
أمين فيلسوفاً معاصراً موجهاً للشرق الحديث^(٥٠). وهو يؤكد في نفسه هذا الميل

(٤٣) أحمد أمين الأخلاق : ص ٥٠.

(٤٤) المرجع السابق ص ١٠١.

(٤٥) المرجع السابق ص ١٦٨.

(٤٦) المرجع السابق ص ٢٢١.

(٤٧) المرجع السابق ص ٢٧٨.

(٤٨) المرجع السابق ص ١٥٦.

(٤٩) المرجع السابق ص ١٧٠.

(٥٠) أحمد فؤاد الأصواني : أحمد أمين الفيلسوف، في أحمد أمين بقلمه.. ص ٢٩-٣١.

والاتجاه إلى التفلسف "ومزاجى فلسفى أكثر منه أدبياً، حتى فى الأدب، أكثر ما يعجبني منه ما عزز معناه ودق مرماه"^(٥١).

وكتب فى "صورة من حياتي": "ومما أحس به أيضاً أننى الآن أكبر حرية فى الفكر، كثير النقد، لا أتحرج من انتقاد بعض المسائل الفقهية وما يتبعها . وأكثر ميلى هذه السنة إلى القراءة فى علمى الاجتماع والأخلاق"^(٥٢). أن وصف أمين بالفيلسوف بدأ منذ عين فى مدرسة القضاء الشرعى حيث يخبرنا عبدالوهاب عزام بتسمية تلاميذ أحمد أمين له بسقراط الفيلسوف، وفى فترة لاحقة من حياته كانوا يعتبرونه "الشيخ الرئيس"^(٥٣).

فها هو يترجم كتاب "مبادئ الفلسفة" عن الإنجليزية ويكتب فى الأخلاق ويستند إلى المصادر الفلسفية العربية والإنجليزية فى الفلسفة اليونانية، والإسلامية والحديثة. يذكر السفسطائيين وينصفهم كما يذكر سقراط وأفلاطون وأرسطو وكذلك الكلبيين والرواقيين والابيقوريين والقوريناينين كذلك ابن سينا والفارابى ومسكويه والمارودى وابن طفيل والفلاسفة المحدثين هوبز وبنام ومل وكانط وهيجل وجرين. وغيرهم يرجع للأصول العربية فى الأخلاق وكذلك النصوص الإنجليزية. وإن كنا نأخذ عليه عدم استقرار المصطلح أو استخدام ترجمات له لا تتفق مع ما استقر بعد ذلك مثل استخدام "العامل" للدلالة على "الفاعل" الأخلاقى، أو ترجمة الحدس (intention) بمذهب اللقانة. وأيضاً عدم التفرقة الدقيقة بين مذهب المنفعة والسعادة واللذة حيث يستخدمهم بمعنى واحد.

وبالإضافة للثقافة الدينية والأدبية والفلسفية فإن ما يميز كتاب أحمد أمين فى الأساس الاعتماد الشديد على العلم والنقطة بقوانينه. يتضح ذلك فى اختياره اسم علم الأخلاق واستخدامه بدلاً من فلسفة الأخلاق وتأكيد على علمية وموضوعية علوم

(٥١) أحمد أمين : حياتي، ص ٣٤١.

(٥٢) أحمد أمين : أحمد أمين بقلمه، ص ٦.

(٥٣) المرجع السابق، ص ٨١.

النفس والاجتماع وثبات قوانينهم، بل وتأسيسه لكثير من الآراء على ما أحرزته العلوم الطبيعية من تقدم خاصته في مجال الإحياء بتأثير نظرية داروين ومشايخته لتطرية النشوء والارتقاء والتطبيق الأخلاقي لها. وتأكيد على دور الدوافع والغرائز والوراثة والبيئة على سلوك وأخلاق الإنسان.

لقد تشابكت وتضافرت هذه الثقافات التي شعلت بها الحياة الفكرية في مصر سواء في الأزهر أو مدرسة القضاء الشرعي أو الجامعة أو الكتابات المختلفة التي يقدمها الكتاب وتغلغت في فكر أحمد أمين عبر مصادر متعددة وظهرت في نسيج متميز في عمل لم يلتفت إليه الباحثون بصورة كافية هو كتاب الأخلاق. وإذا كنا نتفق مع طه حسين في قوله أن أحمد أمين صورة صادقة لوطنه الخالد، فإنه يمكننا أن نقول أن كتاب الأخلاق مرآة لثقافة أحمد أمين بمختلف فروعها وروافدها التي هي في نفس صورة للثقافة في مصر في هذه الفترة.

توفيق الطويل :

ودراسات القيم فى العربية^(١)

يرتبط التنقيب فى تاريخ علم الأخلاق، وتحليل واقع الدراسات الأخلاقية فى العربية، وتصنيف الاتجاهات الأخلاقية المختلفة التى عرفت طريقها إلى الكتابات العربية، باسم الدكتور توفيق الطويل رائد هذه الدراسات ، وواضع أسسها المنهجية، وصاحب الأبحاث العديدة فى الأخلاق نشأتها، وتطورها، والاتجاهات العقلانية والتجريبية فى الفلسفة الأخلاقية.

والسؤال الذى تطرحه هذه الدراسة هو؛ إلى أى مدى يعد توفيق الطويل فيلسوفاً أخلاقياً؟ وليس المقصود بالسؤال هنا نفي أو إثبات علاقة الرجل الوثيقة بالدراسات الأخلاقية، بل المقصود بيان مكانة الدراسات المتعلقة بالقيم والأخلاق فى كتابتها توفيق الطويل ، وذلك ببيان إسهاماته فى إطار الكتابات الفلسفية العربية المعاصرة، ويستلزم ذلك تناول هذه الإسهامات فى سياقها التاريخي وظروف كتاباتها، وهل كانت هذه الإسهامات نتيجة اهتمام علمي أكاديمي خالص أو أنها ترتبط بظروف العصر فى الأربعينيات وما كانت تمر به الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية فى مصر إبان الثلاثينيات (معاهدة ١٩٣٦) والأربعينيات (الحرب العالمية الثانية) والخمسينيات (الثورة المصرية)، وهل هذه الكتابات ترجمة ونقل ، أو صياغة جديدة لكتابات فلسفية مبنية على نسق الكتابات الغربية موضوعاً، ومنهجاً، وتبويباً، وغاية، أو أن كتابات الطويل اختطت لنفسها منهجاً وغاية فى التاريخ للفكر المصرى فى مجالات متعددة، ونفس الأمر بالنسبة للكتابات الأخلاقية التى تجاوزت إسهام السابقين عليه فى الثقافة العربية. ويتضح ذلك بمقارنة ما قدمه مع الكتابات القليلة التى سبقته فى العربية. وعلى ذلك يكون السؤال عن دور وجهود، وإسهامات الطويل فى تطوير دراسة القيم والأخلاق فى

(١) ظهر هذا الفصل فى الكتاب التذكارى الذى أصدرته كلية الآداب جامعة القاهرة تكريماً للأستاذ الدكتور توفيق الطويل عام ١٩٩٥.

العربية. وهل مارست بلغة ميشيل فوكو قطيعة مع الدراسات السابقة عليه، ودشنت عصرًا جديدًا في الكتابات الأخلاقية أو دارت في الإطار القديم المتعارف عليه، والتي اختلطت فيه علم الأخلاق مع الفضائل الأخلاقية والخلق والعبر والمواظ، وإذا ما كانت كتابات الطويل الأخلاقية تختلف عما هو سائد في العربية، وهي مسألة يمكن حسمها عن طريق الدراسة التاريخية، والمقارنة مع ما هو معاصر لها أو سابق عليها، فهل كتاباته الأخلاقية، أعنى ما طرحه الطويل من تصور لعلم الأخلاق، طبيعته، وتعريفه، اتجاهاته المختلفة: المثالية في صورها المتعددة، اليونانية والوسيط والحديثة، العقلية، والتجريبية، سواء تمثلت في مذاهب اللذة، أم المنفعة، أم التطور، والأحكام الأخلاقية، والفعل الأخلاقي، وهل هي إضافة لما قدمه فلاسفة ومؤرخو علم الأخلاق؟ أو نقل للنظريات الأخلاقية الغربية التي تقدم لنا علم الأخلاق الكلاسيكي، أو أن جهد الدكتور الطويل لم يتوقف عند مستوى فلسفة الأخلاق وعرض الدراسات والاتجاهات التي تسود هذه الفترة في أوروبا؛ وأعنى بها الاتجاهات التحليلية، والوضعية، واللغوية في تحليل الأحكام والأقوال ونقد التصورات الأخلاقية، أو ما يطلق عليها "الميتا أخلاق"؟ وهل توقف الأستاذ بجهوده في الفلسفة الأخلاقية عند نظريات علم الأخلاق؟ أو تناول الأخلاق كجزء من الاتجاه المعاصر الذي نشأ في نهاية القرن التاسع عشر وازدهر في العقول الأولى من هذا القرن العشرين باسم نظرية القيم، أو علم القيم. وتبلور فيما أطلق عليه "النظرية العامة للقيمة"، وهل كانت القيم عند الطويل امتدادًا للأخلاق، بمعنى المثل والمبادئ الأخلاقية العليا، والتي تتدرج بالتالي في نطاق علم الأخلاق التقليدي، أو أنها نظرية عامة تتدرج فيها فلسفة الأخلاق باعتبارها أحد فروعها؟ كل هذه الأسئلة وغيرها تثار في ذهن الباحث حين تصدى لدراسة توفيق الطويل، ودوره في دراسات القيم في العربية، باعتبار الأستاذ المعلم رائدًا من رواد الدراسات الأخلاقية في العربية، ودراسة جهوده هي في نفس الوقت، وبشكل من الأشكال دراسة للاتجاهات الأخلاقية في العربية، ودورنا هنا هو بيان إسهام توفيق الطويل في سياقه التاريخي، ليس بالنسبة للسابقين عليه فقط، بل بالنسبة لمعاصريه، واللاحقين عليه.

أولاً : الكتابات الأخلاقية قبل الطويل :

إن ما قدمه الطويل من جهود وكتابات متعددة فى مجال فلسفة الأخلاق يمثل مرحلة ريادة وتأسيس للدراسات الأخلاقية؛ يتضح ذلك بالنظر إلى الدراسات السابقة عليه التى يهمنى أن تشير إليها بإيجاز مقارنين إياها بجهود الأستاذ ، ويأتى فى مقدمة هذه الدراسات محاضرات "جامعة الأهلية فى مصر، حيث كانت دراسة الأخلاق أحد التخصصات الرئيسة التى تدرس ضمن دروس الفلسفة، والتى قام بتدريسها على التوالى كل من: سلطان بك محمد^(٢)، وطنطاوى جوهرى^(٣) فى مادة "الفلسفة العربية والأخلاق" والتى طبعت بعد ذلك بنفس الاسم.

وقد قام الأستاذ الأسباني الكونت دى جلازرا بتدريس هذا التخصص فى إطار تاريخ الفلسفة، حيث حاضر فى الأخلاق فى العام الدراسى ١٩١٨-١٩١٩ عن "بطلر" الأسقف الإنجليزى صاحب "مذهب الضمير"، وعام ١٩٢٠-١٩١٩ عن الفيلسوف الألماني كانط صاحب "مذهب الواجب". والذى قام بتحليل واف لكتابه نقد العقل العملى، بشكل يكاد يكون أقرب إلى الترجمة الحرفية. وكان جلازرا أكثر ميلاً للاتجاهات المثالية فى فلسفة الأخلاق كما يتضح من الموضوعات التى قام بتدريسها من جهة وتقديمه لدروسه من جهة ثانية^(٤).

وكان لترجمة أحمد لطفى السيد لكتاب أرسطو "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس"^(٥) عن ترجمة سانتهيلير الفرنسية للنص اليونانى أثر كبير ليس فقط فى تدعيم الدراسات الفلسفية، بل أيضاً فى توجيه الانتباه إلى الاتجاه العقلانى فى دراسة الأخلاق مما دفع بعضاً من صفوف المثقفين إلى تناول اتجاهات أخلاقية

(٢) سلطان بك محمد : الفلسفة العربية والأخلاق، وهو ملخص المحاضرات التى ألقاها فى الجامعة المصرية. (الجزء الثانى فى الأخلاق)، مطبعة المعارف، القاهرة ٣٢٩هـ.

(٣) طنطاوى جوهرى : الفلسفة العربية والأخلاق. محاضرات الشيخ الحكيم فى الجامعة الأهلية، إعداد الدكتور أحمد عبدالحليم عطية (تحت الطبع).

(٤) الكونت دى جلازرا: محاضرات الأخلاق فى الجامعة الأهلية، إعداد وتقديم الدكتور أحمد عبدالحليم عطية. (تحت الطبع).

(٥) أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفى السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤.

أخرى غير أرسطية كما فعل إسماعيل مظهر فى كتابه "فلسفة اللذة والألم"^(٦) وقيمة جهد لطفى السيد لا تتمثل فقط فى ترجمته لكتاب أرسطو، بل فى تلك المقدمة الطويلة التى صدر بها الكتاب.

ومقابل محاضرات الجامعة الأهلية التى تغلب عليها النظرة التقليدية للأخلاق باعتبارها وسيلة لترقية السلوك، وترجمات لطفى السيد التى تقدم لنا نصاً من أهم نصوص فلسفة الأخلاق عند اليونان تقدم لنا محاضرات أندريه لالاند فى الجامعة المصرية، خاصة القسم الثانى منها فى "القيم" والذى ترجمه إلى العربية يوسف كرم عن "نفسية الأحكام التقويمية"^(٧) والتى تضم ستة دروس هى على التوالى: الأحكام التقويمية والأحكام التقريرية، وتنوع الأحكام التقويمية ووحدها، ثم القيم والحياة الفردية (الدرس الثالث والرابع) والقيم والحياة الاجتماعية. حيث ينقلنا لالاند، الذى عرف جيداً فى العربية من مجال الأخلاق إلى أحكام القيمة^(٨).

ويكتب لنا توفيق الطويل فى مقدمة ترجمته لكتاب هنرى سد جويك "المجمل فى تاريخ علم الأخلاق" عن وضع الدراسات الأخلاقية فى مصر قبل تقديم كتاباته. فقد كتب أحمد أمين عن الأخلاق كتابه الكبير عام ١٩٣٠ والصغير ١٩٣٣^(٩)، والكتيب الذى وضعه الأستاذ محمد يوسف موسى فى هذا الصدد^(١٠). وكتاب

(٦) إسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والألم ، أرسطيس وشيعته أصحاب المذهب القورينى، مطبوعات مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٣٦.

(٧) أندريه لالاند : محاضرات فى الفلسفة، ترجمة أحمد حسن الزيات ويوسف كرم، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٢٦.

(٨) عرف أندريه لالاند Lalande ١٨٦٧-١٩٦٣ فى العربية، حيث ترجم كتابه "العقل والمعايير" ترجمتين، إحداهما للدكتور عادل العوا، وصدر عن جامعة دمشق عام ١٩٦٦، والأخرى للدكتور نظمي لوقا، وصدر عن الهيئة المصرية للكتاب عام ١٩٧٩ وترجم له الدكتور عبدالرحمن بدوى فى كتاب بنروبى: تيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٠، والجزء الثانى ص ٨٤-١١٥ وخصص له الدكتور زكريا إبراهيم أحد فصول كتابه دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر ١٩٦٨ ص ١٠٥-١٢٠.

(٩) أحمد أمين: الأخلاق، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة (الطبعة السادسة، ١٩٥٣)

(١٠) محمد يوسف موسى وله عدة كتب هى : تاريخ الأخلاق، مطبعة أمين عبدالرحمن، القاهرة، ١٩٤٠، وفلسفة الأخلاق فى الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية، مطبعة الأزهر، القاهرة،

أندريه كريسون Andre Cresson وهو كتاب بسيط ترجم شطراً منها إلى العربية د. عبدالحليم محمود وأبو بكر ذكرى تحت عنوان "المشكلة الأخلاقية والفلاسفة" (١١) وما عدا ذلك لا يعدو أن يكون مجرد آراء شخصية في الأخلاق (١٢).

تلك هي صورة الدراسات الأخلاقية السابقة على جهود الأستاذ، وقد اطلع عليها بلا شك، صحيح أنه لم يذكر لنا سوى بعضها، لكنه بلا شك عرفها جيداً، وتظهر لنا كتاباته عمق هذه المعرفة. كما تظهر لنا الاختلاف الكبير بين ما قدمه وبين سابقه، ويتضح لنا ذلك باستعراض جهوده، ومناقشة وضعها بالنسبة للدراسات المعاصرة والتالية لها. ويقتضينا تناول دراسات الأستاذ تحديد أساسين لهذا التناول: الأول وضعها في السياق التاريخي لها حيث ترجم "المجمل في تاريخ علم الأخلاق عام ١٩٤٩ وكتب عن "المثل الأعلى بين الشهوة واتباعها" (١٣) "والعقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق" (١٤) وعن مذهب المنفعة العامة في "فلسفة الأخلاق" ١٩٥٣ (١٥) ثم "فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها" وهو عمله الأساسي (١٦)، و"جون ستيورات مل" (١٧) ويتضح من تواريخ إصدار كتب الطويل أن إنتاجه الأخلاقي بدأ بعد الحرب العالمية الثانية، ومع قيام الثورة المصرية، ومع تحولاتها بعد ١٩٥٢.

١٩٤٢، ومباحث في فلسفة الأخلاق، مطبعة الأزهر، ١٩٤٣، وانظر عنه الفصل السادس من كتابنا "الأخلاق في الفكر العربي المعاصر"، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩ ص ١٣٢ وما بعدها.

(١١) أندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة: ترجمة د. عبدالحليم محمود وأبو بكر ذكرى.

(١٢) د. توفيق الطويل: مقدمة ترجمة كتاب هنري سد جوبك: المجمل في تاريخ علم الأخلاق. دار نشر الثقافة بالإسكندرية، ١٩٤٩، ص ٣٨.

(١٣) د. توفيق الطويل : المثل الأعلى بين وأد الشهوة واتباعها، مجلة علم النفس، يوليو، ١٩٥٢.

(١٤) د. توفيق الطويل : العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق، مجلة كلية الآداب، العدد الأول، المجلد ١٤، مايو ١٩٥٢.

(١٥) د. توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٣.

(١٦) د. توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة.

(١٧) د. توفيق الطويل: جون ستيورات مل، دار المعارف بمصر، د. ت.

والأساس الثانى - بيان منزلة كتاباته الأخلاقية فى إطار إنتاجه الفلسفى الذى بدأ مبكراً منذ ١٩٣٦. وبناء على هذين الأساسين يمكننا تناول وتحليل هذه الجهود انطلاقاً من تلك الأسئلة التى طرحناها فى صدر البحث.

ثانياً : السياق التاريخى لكتابات الطويل :

يستطيع المتتبع لجهود وكتابات توفيق منذ شبابه حتى آخر ما سطره قلمه من كتابات، وهو كتاب "الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية" (١٨) أن يبصر تنوعاً وتجديداً فى طبيعة ونوعية هذه المؤلفات فقد بدأ بالكتابة الأدبية، وقضايا النقد الأدبى منذ الثلاثينيات فى مجلة النهضة الفكرية وغيرها (١٩)، ثم تحول إلى نوعية من الكتابات الأدبية التاريخية التى تسيطر عليها النظرة الفنية الأخلاقية (٢٠) التى تبرز العقلانية، وقيم المحبة، والتسامح، والعدالة كما نجد فى كتبه : "قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة"، و"قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والإسلام"، و"قصة النزاع بين الدين والفلسفة"، ثم ظهر امتزاج النزعة العقلانية بالنزعة التاريخية مع الدراسة الاجتماعية فى دراساته فى التصوف، وأذكر هنا كتابيه: "التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى"، و"الشعرانى إمام للتصوف فى عصره". يلى ذلك اهتمامه بمجالين أساسيين شغلاه فى هذه الفترة هما؛ الفلسفة العامة التى قدم لنا فيها: "مشكلات فلسفية" بالاشتراك، وعمله الكلاسيكى "أسس الفلسفة" الذى صدر منه فى حياة صاحبه ثمانى طبعات، والمجال الثانى هو العلم وتاريخه ومنهجه:

(١٨) د. توفيق الطويل: الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية، مكتبة التراث الإسلامى، القاهرة، ١٩٩٠.

(١٩) كتب الدكتور الطويل عدة دراسات فى مجلة النهضة الفكرية، تدور حول أدب عبدالقادر المازنى، وأصول كتاباته، وسرقاته الأدبية، واثرت قضايا عديدة بينه وبين أدباء عصره، كما كتب فى العديد من المجالات، والجرائد السيارة، مثل مجلة الحسان، ومجلة البنات، وترجم فى مجلة الصباح قصة "الحب الخالدة" لتوماس كارو، وكذلك فى مجلة الرسالة، وكوكب الشرق عن "الضاحك الباكي" لمؤلفه فكرى أباطة، وفى "البيت والشارع" لمؤلفه محمود كامل، و"الورد الأبيض" لمؤلفه محمد أمين حسونه وغيرها.

(٢٠) راجع دراسة د. سيد العشماوى : النظرة الفنية الأخلاقية لوظيفة التاريخ، تصورات أولية فى بعض كتب توفيق الطويل، الكتاب التذكارى الذى أصدرته كلية الآداب عن توفيق الطويل، القسم الأول.

حيث كتب عن: "الاستقراء العلمى" عام ١٩٥٥، و"عن العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى"، و"خصائص التفكير العلمى بين تراث الغرب والغربيين"، و"لقطات علمية من تاريخ الطب العربى"، و"العلم وتحديات العصر"، و"أثر الفكر العربى الأوروبى فى عصر الإسلام الذهبى"^(٢١). كل هذه الكتابات كانت تمهيداً لاهتمامه الأساسى وتخصصه العلمى الذى عرف به فى مجال الأخلاق والقيم الذى بدأ منذ عام ١٩٤٩ واستمر معه حتى النهاية.

الحقيقة التى نود أن نؤكد عليها هنا، بعد أن استعرضنا فى لمحة تاريخية الجهود السابقة عليه فى مجال دراسة الأخلاق، وأوضحنا تطور اهتماماته من الكتابة الأدبية ثم التاريخية ثم الفلسفية العامة ثم الأخلاق، وأن الكتابات الأخلاقية عند توفيق الطويل لديه ارتبطت بميل نحو المشاركة فى القضايا العامة التى شغل بها المواطن والمثقف والسياسى المصرى فى هذه الفترة من تاريخنا القومى.

فقد شارك فى العمل الثقافى فى داخل الجامعة من خلال عقد لقاءات ثقافية مع كبار الأدباء أمثال : العقاد، سلامة موسى، مى زيادة، أنطون الجميل، وغيرهما كما أسهم فى حركة النشر بتأسيس لجنة الجامعيين للنشر، التى أصدر من خلالها بعض كتاباته الأولى. وقد شغل فى الثلاثينيات ونفر من أبناء مصر المخلصين بالأزمة الاقتصادية التى مرت بها البلاد بالدعوة إلى التحرر الاقتصادى من سيطرة رأس المال الأجنبى، واتخذوا لدعوتهم اسم "عيد الوطن الاقتصادى"، وكتب عن "صيحة الوطنية فى شتى الدول" فى العدد الثانى بمشروع عيد الوطن الاقتصادى فى مجلة كل شىء سنة ١٩٣٣، وكذلك عن "الجهاد، ونهضة وعبث" فى كوكب الشرق صفحة خاصة بعيد الوطن الاقتصادى، واستمر توفيق الطويل فى العمل العلمى، والعمل الثقافى العام طوال حياته، حيث شارك بدراسات عديدة فى الثقافة الوطنية بصفته مقررأ فى لجنة الثقافة والاجتماع بمجمع اللغة العربية، وبالمجلس الأعلى للثقافة. وبصفته عضواً بالمجلس القومى للثقافة فى المجالس القومية المتخصصة، وكتب العديد من الدراسات حول "علاقة الشعب بالحكومة وكيف ينبغى أن تكون؟" "كيف ينبغى أن يكون تكوين المواطن العربى؟" و"المكتبات العامة

(٢١) والدراسات الأخيرة نشرت فى مجلة عالم الفكر الكويت على التوالى فى المجلد الثالث، الأول من المجلد الخامس، والرابع من المجلد السادس.

فى أقاليم مصر" .. "والثقافة فى الجامعة كيف ينبغى أن تكون؟" ودور الدين والأخلاق فى بناء الثقافة فى مصر المعاصر^(٢٢) وغيرها. هذا الاهتمام وهذا الإسهام فى العمل الثقافى تجعلك تشعر بأنه أراد أن يكون سياسياً ففنع بدور المشرع، وأراد أن يكون مصلحاً ففنع بدور الأخلاقى، وأراد أن يكون زعيماً وطنياً اختار لذلك طريق البحث العلمى الأكاديمى فى مجال الأخلاق، ويلخص لنا ذلك ما كتبه الشيخ الأكبر مصطفى عبدالرازق فى قوله يصف تلميذه توفيق الطويل: "إذا تكلم كان خطيباً وكان يعده للتأثير الخطابى صوت خلاب وسمت جذاب، وذكاء وثاب.. وبعد عمله بالجامعة قال عنه "لا يزال صاحبنا حياً ذكياً لكنه ليس خطيباً همه أن يهز المشاعر ويحرك أعواد المنابر، ولكنه باحث مدقق يريد أن يصل بعقله إلى بواطن الأمور، وظواهرها، وأوائها، وأواخرها وهو يعتمد على العقل صرفاً، ويريد أن يؤثر فى عقول الناس لا فى قلوبهم"^(٢٣).

وفى إطار هذين المستويين: العام الذى يؤثر فى الناس، والمستوى العلمى الأكاديمى القائم على البحث العقلى كان توجه توفيق الطويل إلى الدراسات الأخلاقية التى جمعت كل سمات تفكيره وكتاباته، هذه السمات التى لم تشمل فقط كما يذكر محمد فريد أبو حديد: دقة فى البحث ونفوداً فى النظر وأناقاة فى الأسلوب^(٢٤) بل أيضاً عقلانية متحررة، ونزعة تاريخية واضحة، وميل إلى الدراسة الاجتماعية، ومثالية فلسفية ذات توجه أخلاقى لا تخفى على الباحث المدقق ولا المثقف العام، فهو الرائد الأول للدراسات الأخلاقية فى العالم العربى، والريادة هنا لا تعنى الأسبقية الزمانية بل الجهد الدائم والمتواصل فى مجال فلسفة الأخلاق.

ودورنا هنا ليس التأكيد على اهتمام توفيق الطويل بالدراسات الأخلاقية، ولكن على طبيعة فهمه لنوعية هذه الدراسة، ومجالها، ومنهجها، وهل تنتمى إلى مجال الأخلاق Ethics أو فلسفة الأخلاق Moral Philosophy أو شملت التطورات الحديثة التى تدور حول دراسة التصورات الأخلاقية، وتحليل النظريات المختلفة

(٢٢) وقد ظهرت بعض هذه الدراسات فى كتابه: قضايا من رحاب الفلسفة والعلم، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ت.

(٢٣) الشيخ مصطفى عبدالرازق، تصدير كتاب الأحلام، للدكتور توفيق الطويل.

(٢٤) محمد فريد أبو حديد، مقدمة كتاب قصة الكفاح بين روما وقرطاجة، للدكتور الطويل.

فى الأحكام الأخلاقية، ولغة الأخلاق، أو ما يعرف *meta Ethics* تلك الاتجاهات التى يدرجها فى إطار علم الأخلاق، أو الاتجاهات التجريبية فى الأخلاق، وهل دراسة الطويل فى فلسفة الأخلاق تنتمى إلى مجال القيم أم الأخلاق، هذا ما يستدعى منا عرض جهود الأستاذ لبيان إسهاماته، وتحليلها، وبيان موقفها من دراسات القيم فى العربية التى نشأت فى معظم الأحوال انطلاقاً منه، وتطويراً لآرائه، أو نقداً له، ورداً عليه.

ثالثاً : دراسات الطويل بين الأخلاق والقيم :

لقد بدأ الأستاذ دراساته الأخلاقية بتقديم وترجمة كتاب سد جويك H.Sidqurick "المجمل فى تاريخ علم الأخلاق" فى نهاية الأربعينيات، واقتصر على تقديم الجزء الأول منه^(٢٥). والحقيقة أن هذا العمل يقدم لتوفيق الطويل الخطوط العامة التى ستوضح فيما بعد فى دراساته الأخلاقية؛ خاصة فى عمله الأساسى "فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها"، ذلك لأنه فى ترجمته للمجمل فى علم الأخلاق يستفيض فى بيان بعض الجوانب التى لم يذكرها سد جويك بالتفصيل، وهى الاتجاهات الاجتماعية الفرنسية، والنفعية والإنجليزية التى قسمت اتجاهات الأخلاق إلى قسمين كبيرين هما "العقليون والتجريبيون"، "الطبيعيون والمثاليون" وهو الخيط الذى يسرى فى كل كتاباته، ويمثل ثنائية حادة أشبه بتلك الثنائية التى أشار إليه هوسرل والتى شطرت الوعى الأوربى إلى شطرين سعى كانط والفلاسفة التاليين عليه، وهيجل إلى تجاوزها، وزعم صاحب الفينومينولوجيا أنها اندمجت فى فلسفته بينما تركها صاحب المثالية المعدلة كما هى ثنائية حادة تشمل تاريخ الفلسفة والأخلاق.

وإذا كان الطويل قد تبنى ما أطلق عليه المثالية المعدلة، والتى تقوم على الاعتراف بمبادئ نظرية مشتركة بين البشر، متمثلة بالاستعدادات والغرائز القابلة للتوجيه بفعل العقل الذى يشكل القيم، والمعايير المطلقة، التى تبنى عليها فلسفة الأخلاق. ومن هنا شعر الدكتور الطويل فى أعماق نفسه، التزامه بموضوعية أعلن

(٢٥) هنرى سد جويك : المجمل فى تاريخ علم الأخلاق، ترجمة د. توفيق الطويل بالاشتراك، دار نشر الثقافة بالإسكندرية، ١٩٤٩.

عنها، وعقلانية تبناها، نهجاً علمياً محايداً أن يقدم لنا الطرف المقابل لوجهه نظره، والذي تمثل في الاتجاهات المضادة للمثالية، والتي أفرد لها مساحة واسعة من أبحاثه، مثلما فعل في مقدمة ترجمته لكتاب جويك فيما كتبه عن المدرسة الاجتماعية أو النفعية، والتي خصص لها دراسة مستقلة عام ١٩٥٣. والتي كتبها بعد عودته من إنجلترا ويغلب عليه التعمق في الاتجاهات الإنجليزية والأمريكية. فهو يقسم عمله إلى ثلاثة أبواب يتناول في الأول مقدمات النفعية عامة، ومذهب اللذة الأناني، ومن الأنانية الفردية إلى المنفعة العامة في الباب الثاني، كما ظهرت لدى أعلامها الإنجليز، بنتام وجون ستيورات مل الذين مثلاً نموذجاً حول توفيق الطويل اتباعه فهما من رجال القانون والتشريع، والإصلاح، والأخلاق، وفي الباب الثالث يعرض أهم صور النفعية واتجاهاتها المختلفة: اللاهوتية، والبرجماتية العملية عند ديوي، والنفعية المعاصرة في القرن العشرين، ويختتم دراسته بمناقشة نقدية واضحة "النفعية في الميزان" ناقداً توحيد النفعيين بين اللذة والسعادة رافضاً القول باللذة كمعيار للسلوك الإنساني ومعيار للأحكام الخلفية^(٢٦).

وتكتمل دراسته للاتجاهات المخالفة لمثاليته المعدلة بكتابه عن جون ستيورات مل الذي يكمل دراسته عن مذهب المنفعة العامة. ويقف عند هذا التعارض وتلك المفارقة التي تميز علم النفعية، حيث يرجع تفرد عن أسلافه ومعاصريه إلى إثارة مصلحة المجموعة حين تتعارض مع مجمل مذهبه في السنفعية ويبين أن إسهام مل الحقيقي يتمثل في جانبين الأول: النظر إلى المفاهيم الأخلاقية نظرة طبيعية بمعنى أنها مستمدة من الخبرة الحسية.

والثاني: جعل علم الأخلاق فرعاً من العلم الطبيعي، موضحاً أهم ما في فلسفته الأخلاقية من جوانب جديدة، وهو الانتقال من منفعة الفرد إلى منفعة المجموع ويناقش مذهب مل، وينتقده^(٢٧).

(٢٦) د. الطويل: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٣.
(٢٧) فهو حين يتحدث عن تفرد مذهب مل يذكر لنا كيف أخطأ التوفيق في التذليل على صحة دعواه (ص ٩٠) ويشير إلى مسألة احتواء بعض صفحات كتبه على أغاليط منطقية وأخطاء أخلاقية (ص ٩٩) ويبين مواضع الضعف في مذهبه (ص ١٠٤) توفيق الطويل: جون ستيورات مل، دار المعارف، القاهرة. د. ت.

الاتجاهات النفعية إذن تمثل الاتجاه الرئيسى الثانى فى الدراسات الأخلاقية (الاتجاهات التجريبية) مقابل الاتجاهات العقلية المثالية. هذان الاتجاهان اللذان يظهران فى كل دراساته الأخلاقية ويتجليا بأوضح صورة فى كتابه "فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها". وهذا العمل الأساسى لتوفيق الطويل يتكون من كتابين: الأول "فلسفة الأخلاق عند القدماء"، ويدور للكتاب الثانى على "فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصرين" سواء فى اتجاه الواقعيين أم المثاليين والاتجاه الحدسى عند المحدثين، ومذهب الحاسة الخلقية، والضمير الأخلاقى عند بطر، مبدأ الواجب فى فلسفة كانط (المثالية الكلاسيكية) ثم المثالية المحدثه، وأخيراً يعبر عن مذهبه الخاص الذى أطلق عليه "المثالية المعدلة".

والذى يحدده لنا فى مقدمة الطبعة الأولى للكتاب بقوله: "واضح من جميع تعقيباتنا أننا مع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبيين والوضعيين وأمثالهم ندين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعدلة التى برئت من التزمت المقيت، وتحررت من قيود النزعة الصورية التى شابت المثالية الكانطية المتطرفة فتمثلت فى تحقيق الذات بإشباع جميع قواها الحيوية فى غير جور على قيم المجتمع، أو استخفاف بمعاييرها فالإنسان فى هذه المثالية يبدو كلا متكاملًا يجمع بين العقل والحس فى غير تصارع ينتهى بالقضاء على أحدهما^(٢٨) ويخصص الفصل الأخير من كتابه لتوضيح مفهوم المثالية المعدلة الذى ينطلق من مثالية كانط الأخلاقية أساساً متفادياً الانتقادات المختلفة التى وجهت إلى فلسفته.

وهى تقوم على تحقيق الذات بكل قواها الحيوية، وهذا التحقيق يتطلب الإلمام بحقيقة الطبيعة البشرية، ومعرفة إمكانياتها، وضع مثل أعلى رفيع يكفل وحدتها، ويعمق تكاملها وفى ظله يشبع الإنسان قواه جميعاً الحسى منها والروحى بهداية العقل وإرشاده، وبزول العداء التقليدى بين تأكيد الذات ونكرانها إذ يخلص الفرد لواجبه نحو نفسه فى الوقت الذى يدين فيه بالولاء للمجتمع الذى ينتمى إليه، وبذلك يتصل الفرد بكمال المجمع، وتقترن السعادة بالفضيلة دون أن تكون إحداها ضحية للأخرى.

(٢٨) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية ط٣ القاهرة ١٩٧٦ ص ٢٣، ٢٤.

يؤسس الطويل مذهبه على نتائج الدراسات السيكلوجية الحديثة التى تشهد بصحة الأسس التى أقام عليها مثاليته المعدلة^(٢٩) ويعتمد خاصة على مادقليد فى كتابه سيكلوجيا الأخلاق Psycholpgy of Morale^(٣٠).

يتضح لنا مما سبق اهتمام الدكتور الطويل بالتأريخ للأخلاق، والمذاهب، والنظريات الأخلاقية، التى يرددها إلى اتجاهين أساسيين: المثالى والطبيعى، ويتبنى وجهة نظر تسعى لتطوير المثالية الأخلاقية الصورية المترمة عند كانط إلى المثالية المعدلة. أى أنه يدور فى إطار "فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها". وتلك هى الصورة التقاليدية المعروفة عنه، والتى ينتقدها البعض بأنها نقل ومتابعة للأخلاق الغربية. وعلى الرغم من أن الدراسة الفلسفية للأخلاق لا يمكن وصفها بأنها غربية أو عربية، مسيحية أو إسلامية. إلا أن الرجل لم يسلم من وصف البعض له بالتبعية للغرب^(٣١).

فإننا هنا لن نتخذ موقف الدفاع عنه، لأننا لا نعترف بعنصرية العلم أو لاهوتيته، إلا أن كتابات الأستاذ المختلفة لا تخلو من بحث عميق فيما قدمه فلاسفة الأخلاق المسلمين من إسهام فى عديد من القضايا الأخلاقية مثل : حديثه عن الإلزام الخلقى عند علماء اللاهوت فى الغرب وأهل السلف فى الإسلام، وعند أفلاطونى كمبردج والمعتزلة^(٣٢) ونفس الموقف تجده فى دراسته مفهوم السعادة فى فلسفة الأخلاق^(٣٣) وكذلك الفلسفة والعلم فى التفكير العربى فى عصر الإسلام الذهبى، ويتناول اتجاهاته التفكير الأخلاقى عند المسلمين وعند مسكويه، ثم المثل

(٢٩) المرجع السابق ص ٤٦٨-٤٧٢.

(٣٠) حسن فاضل جواد: الأخلاق من منظور فكرى عربى معاصر، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد ، ١٩٨٨ ص ٦٥-٩٦ ، ٤٧٣-٤٧٥.

(٣١) راجع هذا الموقف فى الفقرة الأخيرة من هذا البحث.

(٣٢) د. توفيق الطويل: المشكلة الخلقية، الإلزام الخلقى ومصادره، فى كتاب مشكلات فلسفية، القاهرة ١٩٥٤ ص ٥٦-٦٠.

(٣٣) د. توفيق الطويل: مفهوم السعادة فى فلسفة الأخلاق، انظر القسم الثالث، من المجلد التذكارى عن توفيق الطويل، للكتاب التذكارى، كلية الآداب جامعة القاهرة، ١٩٩٥.

الأعلى عند صوفية الإسلام^(٣٤) كما شارك بدراسة عن الأخلاق عند محبى الدين بن عربى فى الكتاب التذكارى عنه^(٣٥).

إلا أن ما يلفت النظر فى كتابات الأستاذ، هو اهتمامه الكبير بالأخلاق، وقلة الاهتمام بالدراسة المنهجية للقيم، اللهم فى إطار البحث التقليدى فى قيم الحق والخير والجمال ، باعتباره المبحث الثالث من المباحث الفلسفية دون تناول التطورات المعاصرة التى تجعل من الأكسيولوجيا دراسة مستقلة لعلم القيم أو "نظرية عامة فى القيمة"، وهذا هو النقد الذى يوجه للجهد الكبير الذى بذله الأستاذ، الذى انصرف فى معظمه إلى فلسفة الأخلاق . ومع هذا يمكننا أن نلمح متابعة للاتجاهات الحديثة فى هذا المجال فى بحث مبكر كتبه عام ١٩٥٢ عن "العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق" أشار فيه للاتجاهات التجريبية المعاصرة لدى أصحاب الوضعية المنطقية، والتى نجد صدى لها، أورد غير مباشر عليها فيما كتبه زكى نجيب محمود فى الفصل الرابع من كتابه "خرافة (موقف) من الميتافيزيقا".

لقد تابع الدكتور الطويل أحدث اتجاهات التجريبية، مذهب الوضعية المنطقية المعاصر . وأوضح الاختلافات الدقيقة بين دعاته فى تفسير الأخلاق يقول "يختلف أصحاب الوضعية المنطقية اختلافاً يسيراً فى فهم القضايا الأخلاقية، فالأستاذ كارناب يرى أنها مجرد أوامر Commands أما أير فيميز بين الأحكام الخلقية الفعلية والمواعظ الخلقية، وهى الأوامر فى رأيه ويرى أن الأولى تعبير عن انفعال، وفى كلتا الحالتين لا تعتبر قضايا الأخلاق قضايا علمية تجريبية يمكن التثبيت منها بالتجربة^(٣٦) وبين لنا أن أير إن اختلف مع كارناب فى القول بأن الأحكام الخلقية أوامر إلا أنه اتفق معه فى القول بأن جميع الأحكام تتميز

(٣٤) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، للكتاب الأول، ص ١٣٦-١٤٨.

(٣٥) د. توفيق الطويل: الأخلاق عند ابن عربى، الكتاب التذكارى عند محبى الدين ابن عربى، القاهرة، ١٩٩٥.

(٣٦) د. توفيق الطويل: العقليين والتجريبيين فى فلسفة الأخلاق، مجلة كلية الآداب، الجزء الأول، المجلد الرابع عشر مايو ١٩٥٢، ص ٥٨-٥٩.

بخاصيتين: الأولى أنها تعبر عن حالة عقلية وأنها تؤكد أو تقرر شيئاً ما، إلا أن الأحكام الخلقية لا تقرر شيئاً واقعياً بل هى مجرد تعبير عن حالة عقلية تشير إلى حبنا لنوع من السلوك مع رغبتنا أن يتبعه غيرنا من الناس.

أى أن الأخلاق فى نظر الوضعية المنطقية تتمثل فى صورتين: الأولى لدى كارناب، الذى يرى أن الأخلاق ليست إلا أوامر فى صيغة لغوية مضللة، والثانية عند آير، فالأحكام الخلقية مجرد صراخ أو صياح يعبر عن انفعالات تشير إلى عواطف أو تمنيات فردية أو جماعية. وإذا كانت الأحكام الخلقية تعبر عن مشاعر صاحبها ولا سبيل إلى التثبت من صحتها فهى ليست قضايا علمية. ويناقش الأستاذ هذه الآراء ويستشهد بنقد دفيد روس لها، وستيس، وأيونج، ويرى أن الحكم الخلقى إذا كان يعبر عن حالتى النفسية، ويشير إلى ميلى إلى فعل أو نفورى عنه، فإن من الواضح أيضاً إنى لا أحب أو أبغض من غير تفكير يبرر الحب والكراهية. ولا يمانع الطويل فى استخدام المنهج التجريبي فى الأخلاق.. ولكن اصطناع هذا المنهج ينبغى ألا يقف بالبحث الخلقى عند الوصف والتقرير بل ينبغى أن يتجاوز هذا إلى دراسة ما ينبغى أن يكون^(٢٧).

إن هذه المحاولة المبكرة توضح متابعة الأستاذ، ومناقشته لشتى الآراء الأخلاقية؛ يعقب، ويفند، ويناقش، ويرفض الاتجاهات المعاصرة^(٢٨)، ويكاد ينقلنا من مجال الأخلاق إلى القيم، وهذا ما ظهر فى دراسته الطويلة التى تتناول "القيم العليا فى فلسفة الأخلاق" التى نشرت لأول مرة عام ١٩٧٦ ويعرض فيها للمحاور الآتية:

القيم وطبيعتها فى اتجاهات فلسفة الأخلاق. لدى الطبيعيين، وفى الدراسات السيكولوجية، والأنثروبولوجية، ثم لدى المثاليين المتمزتين والمعتدلين.

مصدر القيم العليا فى مذاهب الفلسفة الخلقية سواء لدى من ردها إلى المجتمع، أم إلى الأحوال الاقتصادية، أم إلى الإنسان، أم الله، أم الطاغية المستبد، أو إلى طبائع الأفعال الإنسانية.

ويقدم لنا نماذج من تاريخ البحث فى القيم العليا. ثم ملاحظات أخيرة.

(٢٧) المصدر السابق، ص ٦٦.

وبعد حديثه عن مجمل الدراسة يقدم في فصل تمهيدى عن الإنسان بين تمجيد القدماء واستخفاف المحدثين، وفي الفصل الثانى القيم وطبيعتها فى اتجاهات فلاسفة الأخلاق يعرض للنزعة الذاتية ولموقف أصحاب النظرية الانفعالية Emotional theory لدى كارناب، وآير، ووستر مارك، ثم يعرض للفلاسفة المثاليين ويفيض فى تناول مصدر القيم العليا فى مذاهب الفلسفة الخلقية معقباً على رأى كل فريق مما يردونها إلى المجتمع أو الأحوال الاقتصادية، أو دعاة النزعة الإنسانية قديماً وحديثاً خاصة عند نيتشه وفرويد وسارتر، ومن يردونها إلى الطاغية المستبد من أمثال توماس هوبز أو إلى طبائع الأفعال الإنسانية، ويشير بطريقة خاطفة إلى نشأة مبحث القيم بمعناه المعاصر وهى إشارة مهمة لم يتوسع فيها الأستاذ^(٢٨) وفى الفقرة الخامسة الختامية يقدم لنا ملاحظات أخيرة.

ونسمح لأنفسنا أن نناقش أستاذنا بتقديم ملاحظات أولية على دراسته الوحيدة التى حملت فى عنوانها لفظ القيم، وأولى هذه الملاحظات التى تدور حول القيم فى مجال الأخلاق. واقتصرت على قيمة واحدة، هى قيمة الخير فى إطار النظرة التقليدية التى ترى أن القيم ثلاثية: الحق والخير والجمال بينما تسرى فى الدراسات المعاصرة نظرة مغايرة لا تكتفى بهذه القيم الثلاث بل تمتد لتشمل كل ما هو موضع رغبة، أو ميل، أو اهتمام لدى الإنسان فى كافة مجالات حياته بحيث تشمل، الدين والعلم، والتربية، والحرية، وغيرها.

ثانياً : حتى فى التصور التقليدى للقيم لم يعرض الأستاذ إلا لقيمة واحدة دون الاهتمام بالقيمتين الآخرين خاصة القيمة الجمالية فإن كان كل من سانتيانا ودويت باركر من الفلاسفة الأمريكيين المعاصرين غلب على أبحاثهم الاهتمام بالقيم الجمالية فإن الأستاذ كان أكثر اهتماماً بالقيم الخلقية.

ثالثاً : إن الأستاذ لم يغفل عن الاتجاه المعاصر فى مجال القيم فقد أشار إليه، وإن كانت إشارته عابرة، كنا نتمنى أن يتوسع فيها ويضيف إليها.

(٢٨) د. توفيق الطويل "القيم العليا فى فلسفة الأخلاق" فى كتاب "قضايا من رحاب الفلسفة والعلم"، دار النهضة العربية للقااهرة، ص ٧٨.

رابعاً : إن كتابات الأستاذ أثارت اهتمام عدد كبير من تلاميذه للكتابة ليس فقط فى مجال الأخلاق التقليدية كما فعل كل من إمام عبدالفتاح إمام فى "فلسفة الأخلاق"^(٣٩) وفيصل بدير عون وسعد عبدالعزيز فى "دراسات فى الفلسفة الخلقية"^(٤٠).

بل إنه يمكن القول أن بعض من انتقده نقلوا ما كتب، ولم يطوروا فى الموضوعات التى تطرق إليها، ولم يضيفوا إليها جديداً^(٤١)، ونضيف أن كثيراً من باحثي القيم فى مصر قد تتلمذوا على الأستاذ، وساروا على نهجه، وأن اختلف موضوع الدراسة عندهم نذكر هنا على سبيل المثال كل من : د. صلاح قنصوة^(٤٢) ومحمد محمد مدين^(٤٣)، وأحمد عبدالحليم عطية^(٤٤) وغيرهم.

وسوف نتناول فى الفقرات القادمة المواقف المختلفة التى عرفت فى الدراسات العربية المعاصرة لبيان موقع توفيق الطويل منها.

رابعاً : زكى نجيب محمود والقيم فى الوضعية المنطقية :

يتسق موقف زكى نجيب محمود من القيم مع نزعه الفلسفية التى عرفت بالوضعية المنطقية، والتى تسعى لأن تكون فلسفة تجريبية علمية، ومن هنا فهى

(٣٩) د. إمام عبدالفتاح: فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨.

(٤٠) د. فيصل بدير عون: د. سعد عبدالعزيز: دراسات فى الفلسفة الخلقية، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٨٣.

(٤١) انظر الفقرة الأخيرة من هذا البحث.

(٤٢) نتناول جهد الدكتور قنصوة فى مجال القيم فى الفقرة سادساً من هذا البحث.

(٤٣) قدم الدكتور محمد مدين عدد من الأعمال فى مجال فلسفة القيم حيث درس القيم عند جون ديوى فى رسالته للماجستير، وتحليل التصورات الأخلاقية عند مورفى رسالته للدكتوراه بالإضافة دراسة موسعة عن الفيلسوف الأخلاقى ايونج، ويحث عن الحس الخلقى.

(٤٤) يهتم د. أحمد عبدالحليم عطية بدراسات الأخلاق والقيم، فقد أصدر دراسة موسعة عن القيم فى الواقعية الجديدة، وأخرى عن الأخلاق فى الفكر العربى والمعاصر، وترجم كتاب وولش عن الأخلاق الهيجلية، وترجم لايربان نظرية القيمة ونصوص أخرى، كما عرض لميتافيزيقا القيم عند دويث باركر. وتحتاج جهود تلاميذ الدكتور الطويل إلى دراسة تحليلية نقدية لأعمالهم نرجو أن نتمكن من القيام بها قريباً كنوع من النقد الذاتى لأعمال هذا الجيل الذى ننتمى إليه.

ترفض الميتافيزيقا وما يندرج تحتها من علوم فلسفية، وقد استبعد زكى نجيب فى كتابه الذى يعلن فيه برنامج العلمى، والصادر عام ١٩٥٣ بعنوان "خرافة الميتافيزيقا" أولاً ثم بعد ذلك "موقف من الميتافيزيقا" باعتبارها خالية من المعنى لأنها تبحث فى أشياء لا تقع تحت الحس لا فعلاً ولا إمكاناً. ومن بين هذه الأشياء غير المحسوسة التى يكتب عنها الفلاسفة الخير والجمال^(٤٥). يقول فى أول فقرات الفصل الرابع الذى خصصه عن القيم: "نحن نسلك العبارات التى نتحدث عن الخير وعن الجمال فى زمرة الميتافيزيقا بالمعنى الذى حددناه لها، وبالتالي فإننا نرى العبارات التى نتحدث عن هاتين القيمتين فى الأشياء قيمة الخير وقيمة الجمال خالية من المعنى، ولا تصلح أن تكون علماً ولا جزءاً من علم"^(٤٦).

وهو من البداية يرفض وجهة النظر الموضوعية فى القيم، التى تعترف لها بوجود مستقل عن الإنسان، ويدافع عن وجهة النظر الأخرى التى تجعل قيمة الشيء خيراً كانت أو جمالاً مجرد شعور ذاتى عند الإنسان نحو الشيء، وليست هى بكائنة فيه.

ويعطى لنا مثلاً على ذلك بأن الجمال فى وصفى لوردة بأنها جميلة هو شىء أضيف لها من عندى، وصف لشعورى إزاءها لا وصف لها هى. وهو موقف أقرب إلى موقف سانتيانا فى الإحساس بالجمال، ويبرى فى النظرية العام للقيمة^(٤٧). ويستنتج منه زكى نجيب على عكس صاحب الواقعية النقدية والواقعية الجديدة من أن العبارة التى تحتوى على قيمة "جمال" هى عبارة تتحدث عما ليس يحس أنها عبارة ميتافيزيقية.

(٤٥) واضح هنا أن زكى نجيب محمود يرد فى كتابه الذى صدر عام ١٩٥٣ - فيما يبدو لنا - على بحث توفيق الطويل "المقلوبون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق، الذى نشره فى مجلة كلية الآداب المجلد الرابع عشر، الجزء الأول مايو ١٩٥٢ والذى يعرض فيه لموقف الوضعية المنطقية من القيم ص ٥٨ وما بعدها.

(٤٦) زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق ط٣، القاهرة، ١٩٨٧، ص ١١٠.
(٤٧) راجع كل من ج. سانتيانا الإحساس بالجمال، ترجمة محمد مصطفى بدوى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، و رالف بارتون بيري: أفاق القيمة، ترجمة د. عبدالمحسن عاطف سلامة، النهضة لمصرية، القاهرة، ١٩٦٨، ودراستنا للقيم فى للقيمة الجديدة، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٣١ وما بعدها.

يتابع زكي نجيب فتجنشتين في موقفه هذا فهو يرفض موضوعية "القيم" ويتبنى وجهة النظر الأخرى التي تسرى في معظم مذاهب الفلاسفة المعاصرين. وتشير كلماته إلى هذا الموقف الذي يعود إلى صاحب الرسالة الفلسفية المنطقية، ولا قناعنا بأن القيم جزء من ذاتنا، وأن العالم الخارج عنا لا خير فيه ولا جمال إنما هو عالم من أشياء^(٤٨).

ينقلنا زكي نجيب محمود من الميتافيزيقا إلى العلم عن طريق اللغة، موجهاً مجهوده إلى إثبات أن العبارة التي نتحدث عن "قيمة" شيء ما هي عبارة فارغة من المعنى. واللغة عنده كما عند كارناب Carnap وظيفتان هما : التعبير والتصوير^(٤٩). أو كما عند ريتشاردز A. J. Rietords الذي حدد اللغة بالاستعمال؛ فهي إما تستعمل استعمالاً علمياً، أو "استعمالاً انفعالياً" حيث تجيء اللغة معبرة عن الحالة الوجدانية لقائلها^(٥٠)، وعلى هذا الأساس يقسم مذاهب الأخلاق إلى قسمين: مذاهب تصويرية وتعبيرية. يتبنى الفريق الأول القول بأن القيمة "موضوعية تدرك وتوصف بعبارة وصفية علمية، والفريق الآخر يرى أن العبارة الأخلاقية جملة تعبيرية تعبر عما في نفس قائلها مما لا يمكن مراجعته فيه، فهي أشبه بالصراخ مثلاً أو بقهقهة الضحك" وزكي نجيب ينتمي كما يخبرنا إلى هذا الفريق الثاني^(٥١).

فهو يتابع ستيفنسون Stevenson في بيان وجهة نظره انطلاقاً من تحليله لمعنى الاختلاف في الحكم الأخلاقي: فالاختلاف يكون أحد ضربين؛ فهو إما اختلاف على وصف أمر وتفسيره وصفاً وتفسيراً يراد بهما مطابقة الواقع الخارجي "اختلاف الرأي"، وإما أن يكون اختلافاً في الميول، والأهواء، وعندئذ لا

(٤٨) نجد هذا الموقف واضحة في بداية كتاب فتجنشتين رسالة منطقية فلسفية حيث يقول "معنى العالم يجب أن يكون خارج العالم، كل شيء في العالم هو كما يحدث، في العالم لا يوجد قيمة، وإن وجدت فليس لها قيمة، لو أن هناك أية قيمة بمعنى القيمة، فإنها خارج الكل.

(٤٩) يتابع زكي نجيب موقف كارناب في تحديده لطبيعة اللغة ويجعل منه أساساً لفهمه للقيمة ويردنا إلى كتابه : Philosophy and logical syntan P.33.

(٥٠) راجع كتاب ريتشاردز: فلسفة النقد الأدبي، الذي يعتمد عليه زكي نجيب محمود ويستعين بتقسيمه لوظائف اللغة ليقسم على أساسها مذاهب فلاسفة الأخلاق.

(٥١) زكي نجيب محمود : المصدر السابق، ص ١١٤.

يكون ثمة سبيل إلى الاتفاق، إلا أن يكره أحد المختلفين على قبول أمر لم يكن يرضاه، وليس الإكراه اتفاقاً بالمعنى الصحيح^(٥٢).

ويبدو أن زكي نجيب لا يرفض القيم كلية ولا يستبعد نهايتها كما قد يفهم من حديثه، بل هو يعنى فقط بكيفية إدراكها، ومدى خضوعها للمعرفة العلمية لذا فهو يميز بين حديث الإنسان عن رغباته الخاصة ووصفه لميول الناس إن كانت الأولى فهي فارغة من المعنى، لأنه لا سبيل إلى تحقيقها وأن كانت الثانية فهي عبارة مقبولة عنده، إذ يمكن الرجوع إلى ملاحظة ميول الناس كي يتحقق من صدق القائل، إن هذه التفرقة ضرورية عند الرجل لتعلم متى يجوز الكلام عن القيم ومتى يجوز. وينتقد زكي نجيب آراء جود التي انتقد فيها المذهب الوضعي المنطقي بقوله:

"إن أصحاب المذهب الوضعي المنطقي حين يجعلون الجمل الأخلاقية والجمالية بغير معنى سوى التعبير عن أهواء قائلها فهم يقصدون إلى الجمل العملية لا الشرطية فهم إذ ينكرون أن يكون هناك معنى لعبارة (س خير) يوافقون بالطبع على وجود معنى للألفاظ الدالة على القيم إذا استعملت لتدل على أنها وسائل لغايات^(٥٣).

إن ما يخبرنا به داعية الوضعية المنطقية في مصر يحيلنا إلى موقف البراجماتية مشيراً إلى رأى س. بيرس ch. Pierce في "كيف نجعل آراءنا واضحة" فالجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى، لأنها لا تشير إلى عمل يمكن أدائه للتحقق من صدق معناها، ولا تكون الجملة بذات معنى إلا إذا أمكن تحويلها إلى عمل؛ فكل جملة لا تلك بذاتها على ما يمكن عمله، بحيث يكون هذا العمل هو معناها الذي لا معنى لها سواه^(٥٤).

(٥٢) المصدر السابق ص ١١٧ يعتمد زكي نجيب محمود على ستفنسون ربما أكثر من أير وكارناب وينقل عنه أمثله ويستشهد به الصفحات من ١١٤ إلى ص ١١٧ مما يجعله أقرب إلى النظرية الانفعالية من الوضعية المنطقية راجع بحث سبحان خليفات.

(٥٣) زكي نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ص ١٢١.

(٥٤) كان اهتمام زكي نجيب بالبراجماتية والكتابة فيها والترجمة لأعلامها ونقل أهم كتب فيلسوفها جون ديوى للعربية يماثل اهتمامه بالوضعية المنطقية، ومن هنا يستعين بآراء بيرس لتوضيحه موقفه من القيمة، راجع المصدر السابق، ص ١٢٢.

ينكر زكي نجيب أن تكون القيم علمية أو موضوعاً للدراسة، لأنها مما لا يمكن التحقق منه، الجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى، ولذلك فهي لا تصح أن تكون جزءاً من علم، لأن الشرط الأساسي الذي يجب أن يتوافر في أية قضية علمية، هو إمكانية التحقق من صدقها يقول: "العبارة الأخلاقية وكذلك العبارة الجمالية ليست بذات معنى، وإنما توهمنا أنها جملة مفيدة لأن تركيبها النحوى يشبه تركيب الجمل المفيدة"^(٥٥).

ويتساءل زكي نجيب عما تدل عليه كلمة "خير" أو كلمة "جميل" أو غيرها من الكلمات الدالة على "قيم"؛ حين ترد في عبارات الحديث بين متكلم وآخر؟ إنها كما يخبرنا تدل على حالة نفسية عند المتكلم نفسه، إنها تدل على أن للمتكلم انفعالاً بالحب أو الكراهية نحو شيء يعينه؛ إذا نظر الرائي إلى شيء، فقال عنه "هذا خير" أو "هذا جميل" كان بقوله هذا مشيراً إلى حالته الداخلية إزاء هذا الشيء، دون أن يدل على شيء خارج نفسه.. إن المتكلم هنا يعبر عن ذات نفسه أو قل إنه "ينفعل" انفعالاً معيناً، ويضع انفعاله هذا في كلمة يقولها مثل كلمة "خير" أو كلمة "جميل" وبالطبع لا سبيل إلى مناقشة المنفعل في انفعاله" إن عبارات القيم لا تضيف شيئاً ولا تقرر شيئاً إنما هي تعبير عن انفعال المتكلم"^(٥٦). وهي تقال لعلها تثير في السامع انفعالاً شبيهاً به، إننا هنا بإزاء متابعة دقيقة لما يؤكد كل من أوجدن ogden وريتشاردر. Richards في كتابهما "معنى المعنى" أن استعمال كلمة خير إن هو إلا وسيلة للتعبير عن انفعال المتكلم.

ويرد على النقد الذي قدمه دفيد روس للنظرية الانفعالية في كتابه "أسس الأخلاق" ويبين تذبذبه بين القول بموضوعية القيم وذاتيتها في كتابه "الصواب والخير"^(٥٧).

(٥٥) يستند رفض زكي نجيب لإمكانية الدراسة العلمية للقيم، لأنها مما لا يخضع ولا يمكن التحقق منها. وقد أفاض عدد كبير من الباحثين في فحص مبدأ التحقيق باعتباره وسيلة علمية دقيقة لدراسة القيم، وفي دراستنا عن القيم عند زكي نجيب محمود سوف نناقش بالتفصيل هذا المبدأ.

(٥٦) زكي نجيب، المصدر السابق، ص ١٢٦.

(٥٧) المصدر السابق : ص ١٢٩.

وينتقل زكى نجيب من موقف الوضعية المنطقية الذي يرفض القيم باعتبارها عبارات ميتافيزيقية خالية من المعنى إلى تبنى النظرية الانفعالية يقول: "والنظرية الانفعالية التي نقدمها لك الآن، وندافع عنها تسوى بين الخير والجمال في آن كليهما معتمد على الذات المدركة لا على صفة في الشيء المدرك^(٥٨)". هو يريد أن يطمئن الناس على قيمهم التي يعتزون بها "فلسنا نلغيها، وإنما نضعها موضعها الصحيح، وهو أنها تقديرات ذاتية لا وجود لها في عالم الطبيعة، ولا تناقض بين أن يكون التقدير ذاتياً وأن نعتز ونزود عنه^(٥٩)".

ويحل نقد الأستاذ بتون Paton للنظرية الانفعالية في القيم Motvie Theoary ذلك لأن بتون يهاجم النظرية الانفعالية بطريقة خطائية لا بطريقة منطقية، وثانياً لأنه دافع في نهاية حديثه عن هذه النظرية التي جعلها موضع هجومه موضحاً أن المبادئ الأخلاقية العليا تختلف في تطبيقها باختلاف الظروف القائمة، وهو نفس موقف زكى نجيب محمود، والنظرية التي يدافع عنها، هي أن الحكم الأخلاقي تعبير عن انفعال المتكلم إزاء شيء ما، محاولاً أن يحدث انفعالاً شبيهاً عند السامع. وإن فلا صدق قيمة ولا كذب، لأن الانفعالات النفسية ليست مما يوصف بصدق أو كذب، ويستشهد بأقوال أير في كتابه في "اللغة، الصدق والمنطق"، "الحكم الأخلاقي لا إثبات له ولا نفى، حكمه في ذلك حكم صرخة الألم أو كلمة الأمر وما إلى ذلك من الأشياء التي تعبر عن حالة شخصية ولا تصور أمراً خارجياً"^(٦٠).

ويؤكد زكى نجيب موقفه ويلخصه في : أن العالم لا خير فيه ولا جمال، بمعنى أنه ليس بين أشياءه شيء اسمه خير وشيء آخر اسمه جمال،... فالشيء نفسه يكون خيراً أو شراً، جميلاً أو قبيحاً حسب ما تراه أنت فيه؛ والمحيط الاجتماعي والمصلحة الذاتية هما اللذان يحددان لك ما تراه في الشيء من خير أو جمال أو غير ذلك.

(٥٨) المصدر السابق : ص ١٣٠.

(٥٩) المصدر السابق : ص ١٣٢.

(٦٠) المصدر السابق : ص ١٣٥.

وهذا ما نجده مرة ثانية فى كتابه "تحو فلسفة علمية" الذى يعود فيه ليزكد نسبية الأخلاق فى الفصل الثانى عشر "من المطلق إلى النسبى" فقد كشف التحليل المنطقى للأحكام الدالة على القيم أنها ليست من المعرفة إطلاقاً، فضلاً عن أن توصف بما يوصف به أدق أنواع المعرفة من يقين" مؤكداً أن المماثلة بين الأخلاق والعلوم سينتهى بها الأمر إلى وبال على الأخلاق نفسها^(٦١) يقول: "ليست الأخلاق ومبادئها من قبيل المعرفة العلمية بنوعها الرياضى والطبيعى.. وإن أصر الفلاسفة على أن يماثلوا بين الأخلاق وبين العلم، كانت النتيجة الحتمية لذلك زوال الأخلاق نفسها، لأننا عندئذ سنكتفى فيها بالعبارات الوصفية وتخرج منها جانب الأمر، أى أننا نكتفى بأن نصف الطرائق التى يسلك بها هذا المجتمع أو ذاك فى ظروف حياتهم المختلفة دون أن نصف هذه الطريق بقيمة معينة؛ مع أن صميم الأخلاق هو أن تكون معيارية، أى أن تضع للناس ما "ينبغى" أن يكون لا أن نكتفى بمجرد وصف ما هو كائن - لكنها إن رسمت لنا ما "ينبغى أن يكون فقد خرجت من نطاق العلم الموضوعى ودخلت فى نطاق آخر من الكلام، وهو الكلام الذى يعبر به الإنسان عن رغباته وآماله، وفى ذلك قد يختلف الناس دون أن يكون فى اختلافهم تناقض ياباه العقل ومنطقه"^(٦٢).

ويستخلص مراد وهبه من تحليل زكى نجيب اللغوى نتيجتان تخصنا منهما الثانية التى ترى أن القيم "تعبير ذاتى صرف لا شأن له بالعالم الخارجى" ومغزى ذلك أنه إذا اختلف اثنان فى حكم تقويمى "فلا سبيل إلى الرجوع إلى مقياس خارجى لفصل به، أيهما مصيب وأيهما مخطئ" ويرجع دافع زكى نجيب إلى تبني هذا الموقف دافع اجتماعى، لأنه يقرر أن الأخلاق مرتبطة بالطرائق التى يسلك بها هذا المجتمع أو ذاك فى الحياة ولما كانت الأخلاق تقع خارج نطاق العلم فلا ينطبق

(٦١) يتفق هذا الموقف تماماً مع موقف ريشنباخ فى نشأة الفلسفة العلمية، الذى يقول إن الأخلاق لو كانت ضرباً من المعرفة لما كانت على نحو ما أرادها الفلاسفة الأخلاقيون أن تكون، أى لما كانت تقدم توجيهات أخلاقية.. ويضيف إن التحليل الحديث للمعرفة يجعل الأخلاق معرفية مستحيلة، فالمعرفة لا تشمل على أية أجزاء معيارية، وبالتالي لا تستطيع تفسير الأخلاق" ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة د. فولد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩، ص ٢٤٢.

(٦٢) زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ٣٦٢.

عليها مبدأ عدم التناقض، ومن ثم تصبح جميع الأخلاقيات مشروعاً، ولهذا ليس ثمة داع إلى تغييرها، والنتيجة المحتومة بعد ذلك أنه ليس ثمة مبرر لالتزام الفرد بقضية اجتماعية^(١٢).

إن زكى نجيب محمود الذى يتخذ موقفاً نسبياً "ذاتياً" من القيم متبنياً موقف كل من الوضعية المنطقية والنظرية الانفعالية يستشهد بعبارة سبينوزا القائلة أن الناس يظنون أنهم يرغبون فى الأشياء لأنها خيرة، بينما تكون الأشياء خيرة لأن الناس يرغبون فيها"، وهى نفس العبارة التى يشهد بها الفيلسوف الأمريكى الواقعى الجديد رالف بارتون بيرى، وإذا كان مفكرنا العربى يوظف هذه العبارة لتأكيد موقفه الذاتى معارضاً موقف مور Moore للحدسى فإن بيرى يؤسس على عبارة اسبينوزا نظرية عامة فى القيم تؤكد إمكانية الدراسة العلمية للقيم مع قبول ذلك التحدى الذى يطالبنا بالمجازفة التى تبدو فى ظاهرة تناقض بين قبول القيم اليومية الذاتية النسبية والتدرج منها للوصول إلى المعنى العام للقيمة الذى لا يختلف باختلاف الشخص المقيم ولا الشئ موضوع التقييم من خلال مفهومه عن الاهتمام بصرف النظر عن نوعية هذا الاهتمام.

خامساً : نازلى إسماعيل والقيم فى الروحانية المعاصرة :

ونجد لدى الدكتورة نازلى إسماعيل تحديداً لمعنى القيم وطبيعتها يتفق معه الاتجاه المعاصر فى دراسة القيم باعتبارها علماً للقيم أو "النظرية العامة فى القيمة". وهو الاتجاه الذى بدأ فى نهاية القرن التاسع عشر وازدهر فى القرن العشرين. ويرجع اهتمامها بدراسة القيم منذ فترة دراستها للدكتوراه فى باريس، حيث تتلمذت على أهم أعلام التيار الروحانى فى فلسفة القيم المعاصرة: "رينيه لوسين" Le sonne الذى بحثت تحت إشرافه أطروحة بعنوان "الفعل فى فلسفة لويس لافيل" عام ١٩٥٦. وقد ظل هذا الاهتمام بارزاً فى أعمالها، وترجماتها سواء فى كتاباتها فى الفلسفة المعاصرة، أم ترجمتها لكائط والكانطية، وهوسرل والفينومينولوجيا، وقد تبلور ذلك فى عدة دراسات قدمتها فى مجال القيم الدراسة

(١٢) د. مراد وهبه : مقالات فلسفية وسياسية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص ١٢.

الأولى بعنوان "الإنسان والقيم" ١٩٨٠. الذى عدل وطور فى كتابها فلسفة القيم ١٩٨٣ ثم ظهر بشكل مختلف موسع معمق فى دراستها عام ١٩٩١ "نظريات فى فلسفة القيم".

إن هذا الاهتمام الذى استمر لأكثر من ربع قرن منذ إنجاز رسالتها للدكتوراه بالفرنسية عن لافيل ١٩٥٦. وحتى ظهور كتابها "نظريات فى فلسفة القيم" (٦٤) يؤكد توجه الدكتورة نازلى إلى دراسة الأكسيولوجيا، ويحدد طبيعة فهمها لفلسفة القيم باعتبارها تتجاوز وتتمايز عن الدراسة التقليدية للأخلاق، كما يظهر لنا انتماءها تبنيها للتيار المثالى الروحاني الذى ساد الفلسفة الفرنسية المعاصرة. وهو التيار الذى نبصره حاضراً حضوراً مباشراً فى أعمالها ذات التوجه الفرنسى، والذى يميزها عن بقية الباحثين الذين اهتموا بهذا المجال من ذوى الثقافة الإنجليزية.

وهى تتناول فى عملها الأخير أهم النظريات المعاصرة فى فلسفة القيم لدى أبرز الاتجاهات التى تشغل عالم الفلسفة اليوم مثل : فلسفة الحياة (نيشيه)، والنظرية البراجماتية، والفلسفة الروحانية المعاصرة (لافيل) و (جوبلو) أو الفينومينولوجيا (ماكس شيلر) كما تعرض لنظريات القيمة فى المجالات : الاقتصادية، الأخلاقية، الروحية (الدينية) والجمالية.

وتبين الهدف من عملها فى المقدمة التى تسعى إلى بيان معنى ومجالات القيمة، وتميز القيمة بمعناها فى الاقتصاد عن القيمة الإنسانية، التى تمثل المثل الأعلى الذى لا يتحقق إلا بالقدرة على العمل، والعطاء، ونقاء النفس، والإرادة الحرة (المعنى المثالى للقيمة) الذى يقف على النقيض من المعنى الاقتصادى (٦٥)

(٦٤) للدكتورة نازلى إسماعيل اهتمام عميق بدراسة القيم فى الفلسفة المعاصرة كما يتضح من مؤلفاتها: 1956 Acte danse la philosophie de louis lavelle L' دكتوراه الدولة من السربون

1956 La dialectique بالإضافة إلى ترجمتها كتاب كانط "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة" ١٩٦٨، وكتاب هوسرل "تأملات ديكرتية" ١٩٧٠، وكتبها فى القيم: "الإنسان والقيم" ١٩٨٠، فلسفة القيم ١٩٨٣، "نظريات فى فلسفة القيم" ١٩٩١.

(٦٥) د. نازلى إسماعيل : نظريات فى فلسفة القيم، للقاهرة، ١٩٩١، ص ٤

وتحدد المجالات المتعددة التى تشكل النظرية العامة فى القيمة وهى: الاقتصاد السياسى، والأخلاق والفن، والدين فالقيم الأخلاقية، والاقتصادية، والفنية، والدينية لها تشكل عالماً خاصاً للقيم حيث يتكامل بعضها على بعض اعتماداً على (لافيل) فى كتابه "مبحث القيم" (٦٦).

وهذا يقتضى منها تناول النظريات المختلفة للقيم عند أبرز أعلام فلسفة القيمة خاصة نظرية نيتشه، والنظرية البراجماتية باعتبارهما مقدمات لفلسفة القيم المعاصرة خاصة لدى كل من لوسين ولافيل، "إن فلسفة نيتشه دعت إلى تحطيم وهدم القيم القديمة" ونادت البرجماتية بضرورة تقدير النجاح العملى فى الحياة، هذا فى الوقت الذى بدأت فيه نيران الحرب العالمية الأولى تشتعل وتنفجر أزمة الضمير الغربى، هنا ظهرت فلسفة القيم لتحاول أن تجيب عن أهم سؤال أخذ يتردد بين هذه الشعوب وده، ما قيمة الحياة الإنسانية؟ وما معنى الحياة؟ وما هى غاية الوجود الإنسانى؟ (٦٧).

وتنقلنا إلى قلب نظرية القيم المعاصرة حين نتناول تحت عنوان "عالم القيم واحد"، حيث نعرض نظرية لويس لافيل اعتماداً على تحليل كتابه "مبحث القيم". وتؤكد على ضرورة عدم فصل القيم الاقتصادية عن القيم الروحية، لأنها وسيلة لتحقيق الغاية الأخلاقية والروحية، وتميز بين نظريتين مختلفتين عن طبيعة القيم. النظرية الأولى تفترض أن للقيم الاقتصادية نوعية خاصة، وطبيعة خاصة تجعلها تختلف عن سائر القيم الأخرى. والنظرية الثانية وهى نظرية لافيل التى تؤكد على أن القيم كلها يجب أن تكون من نوعية واحدة، وأن القيم الاقتصادية لها طبيعة القيم الإنسانية الأخرى، ولا تختلف عنها إلا من حيث إنها وسائل لتحقيق القيم الأخلاقية والروحية (٦٨).

(٦٦) يظهر توجه الدكتور نازلى إلى دراسة القيم من خلال فهمها لما يسمى النظرية العامة للقيمة، أو القيمة المتكاملة التى توحد بين المجالات المختلفة للقيم فى إطار واحد كما نجد لدى فلاسفة القيمة المعاصرة.

(٦٧) د. نازلى إسماعيل : المصدر السابق ص ٥٩.

(٦٨) المرجع نفسه، ص ٦٤.

وتقدم لنا نظرية واحد من أهم فلاسفة القيمة الفرنسية وهو جوبلو^(٦٩) الذى يفرق بين أحكام الوجود وأحكام القيمة فى كتابه "منطق أحكام القيمة" والذى يصف فيه أحكام القيمة على النحو التالى:

أحكام تتعلق بالغايات والأهداف، أحكام تتعلق بالوسائل التى تحقق هذه الغايات، وموضوع علم القيم أو الأكسيولوجيا هو التمييز بين الغايات النهائية أو القيم فى ذاتها، والغايات الثانية التى تستمد قيمتها من الغايات الأولى.

ومن هنا تعرض لنا أولاً للخبر والكمال (القيمة فى ذاتها) من خلال دراسة تحليلية لهذين التصورين عند جوبلو، ثم مراتب الوجود ودرجات الكمال، ثم الوسائل والغايات حتى يمكن أن تصدر أحكاماً على القيمة.

ومن لافيل وجويلو إلى ماكس شيلر^(٧٠). الذى يعد أهم من درس القيم دراسة فينومينولوجية، وبعد أن تتناول مؤلفاته فى مراحل تفلسفه المختلفة، تحلل فلسفته من منظور الحب، والمشاركة الوجدانية، ثم تحلل لنا القيم العاطفية. اعتماداً على لافيل الذى يرى أننا يجب أن نبحث فى العاطفة عن أصل الوعى الإنسانى، فالعاطفة مرآة للقيمة لأنها تعكس فى ذاتنا جميع الفروق الممكنة بين القيم، فمن الواضح أن ارتباط القيم بالانفعال معناه أن الأنا لا تسعى إلى تحقيق القيم المجردة، ولا معنى للقيمة دون مشاركة الإنسان وانفعاله تجاهها، فالفيلسوف الفرنسى لافيل يعطى للانفعال قيمة إيجابية.

تختلف إذن دراسات الدكتورة نازلى إسماعيل من جهة عن اتجاه الدكتور توفيق الطويل المثالى المعتدل الذى يجعل من القيم امتداداً لدراسة الأخلاق، فالدراسة الوحيدة التى خصصها للقيم دارت حول "القيم العليا فى فلسفة الأخلاق" والذى اعتمد فيها على التقليد الأرسطى الكانطى^(٧١). كما تختلف عن اتجاه

(٦٩) راجع د. نازلى إسماعيل ص ٧٧-١٠١.

(٧٠) د. نازلى إسماعيل : الفلسفة المعاصرة، دار البيان للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٨٩-١٣ وانظر أيضاً الدكتور زكريا إبراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ص ٣٩٢-٤١٦.

(٧١) يقدم لنا أستاذنا الدكتور توفيق الطويل اجتهاده فى مجال الأخلاق باسم "المثالية المعدلة" متابعاً فيها الأخلاق المثالية عند كانط وإن كان الأساس الذى له السيادة هو أخلاق الاعتدال

الوضعية المنطقية لدى زكي نجيب محمود الذي درس ابستمولوجيا القيم أو ما يعرف بالميتافيزيقا في "موقف من الميتافيزيقا" .. وغيرهما بينما كان جهد نازلي إسماعيل متجهاً إلى دراسة القيمة في ذاتها؛ طبيعتها، ومجالها، وتعريفها، والعلاقة بين القيم المختلفة، ثم النظريات المعاصرة في القيم مما يجعلنا نرى في عملها جهد علمي أكاديمي يسعى لتدشين دراسة القيم بشكل مستقل عن علم الأخلاق.

سادساً : قنصوة وقيم الفاعلية الإنسانية :

ويسير في هذا الاتجاه الدكتور صلاح قنصوة في دراسته "نظرية القيم في الفكر المعاصر" الذي يهدي عمله " إلى أستاذي الجليل الدكتور توفيق الطويل أول من شق الطريق في اللغة العربية أمام السالكين في درب "نظرية القيمة"^(٧٢).

وهو ينطلق من الجهود العربية السابقة عليه، يشير إليها ففي إشارته لنشأة البحث في القيم والاجتهادات المختلفة المؤيدة لقيام فلسفة القيم أو المعارضة لها يتناول آراء د. زكي نجيب محمود تحت عنوان القيمة بين الإقرار والإنكار، وفي إطار تقديمه لتصنيفات مذاهب القيمة يحلل آراء عبدالرحمن بدوي في إطار المذاهب الوجودية، وتوفيق الطويل في إطار المذاهب المثالية. ويضيف إلى ذلك تصور يتعلق بالنظر إلى القيم المختلفة الفنية والأخلاقية والدينية والعملية انطلاقاً من الفاعلية الإنسانية.

والعمل الذي يقدمه^(٧٣) لا يقنع بعرض مختلف وجهات النظر إلا ريثما يكشف عن الطابع الإشكالي للقيمة، لكي يمضي بعدئذ إلى اقتراح وضع جديد لمشكلة القيمة، من منظور إنساني شامل، يستوعب كافة الجوانب، ويرتفع بها،

عند أرسطو كما لاحظ بحق الدكتور فيصل بدير عون في دراسته أخلاق البصيرة العقلية عند توفيق الطويل، ونحن نتفق معه في ذلك.

(٧٢) د. صلاح قنصوة : نظريات القيم في الفكر المعاصر ، دار التنوير، بيروت ط، ١٩٨٤، الإهداء.

(٧٣) يقدم لنا نديم علاء الدين عرضاً وافياً لنظرية القيم في الفكر المعاصر وهو تحليلاً لكتاب صلاح قنصوة وعرضاً لمحتوياته في شكل دراسة عامة عن القيم مجلة "الباحث" اللبنانية، ص . ١٢٠-١٣١.

ويتجاوزها إلى تصور مركب، ولا يجعل هذا التصور من القيمة مجرد جانب من جوانب النشاط الإنسانى، أو خصيصة من خصائص أخرى، بل يجعل منها طابع وجود الإنسان، ويسعى العمل فى نهاية الأمر أن يؤكد هذا التصور عندما يطبقه على الدين والفن والفلسفة والعلم^(٧٤).

ويعرض للتطور الحديث لتصور القيمة الذى انطلق من كانط، ويتابع جهود الكانطية الجديدة فى هذا المجال فى تناوله لميلاد نظرية القيمة، ومثل توفيق الطويل يناقش موقف الوضعية المنطقية فى الفصل الذى عقده "للقيمة بين الإنكار والإقرار".

ويعالج مكانة القيمة من المذهب الفلسفى، حتى يتسنى له تقديم مناقشة فلسفية عميقة لمسائل القيمة ومباحثها و"لقيم طابعها الإشكالى البارز" فهى ذات دلالات مختلفة تتعدد بقدر ما تتعدد المجالات التى تطلق عليها، فعلى الرغم من أنها نظرية حديثة فى الفلسفة، إلا أنها مفهوم له ماصدقاته الهائلة وعلى ذلك يناقش مسائل تتصل اتصالاً عميقاً بالقيمة مثل: القيمة "والنبيغية" أو الإلزام، القيمة والتقويم، والقيمة وأحكام القيمة، طبيعة القيمة، أنماط القيمة حتى يتسنى له فى الفصل الثانى مناقشة مواقف القيمة.

وبعد تمهيد فى تصنيف مواقف القيمة يعرض لهذه المواقف: الطبيعية، والمثالية، والبرجماتية، والوجودية وعلى العكس من أستاذه يختلف مع جود، وماكنزى وبريه فى نظرتهم لتصنيف القيمة التى يرجعونها إلى اتجاهين فقط أو ثلاثة: مثالى وتجريبى^(٧٥) مقابل من يرجعون تصنيف القيم إلى عدد كبير من الاتجاهات. وهناك فريق ثالث يتوسط هؤلاء مثل فرانكنا Frankena الذى يقسم مواقف القيمة إلى النظريات الانفعالية الحديثة، ونظريات الحدسيين، واللاطبيين، ونظريات الأخلاق الميتافيزيقية والطبيعية. ويبادر قنصوة إلى مسلمة الافتراض بأن كل من يتحدث عن القيمة إنما يتحدث عن الإنسان بماله من فاعلية تسعى إلى غاية

(٧٤) المرجع السابق ص ٨.

(٧٥) راجع صفحات ٥٥، ٥٦، ٥٧، من المرجع السابق، وقارن ذلك بموقف الطويل الذى يشايع هؤلاء فى كثير من آرائهم فى فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها.

مهما يكن من أمر تلك الفاعلية أو تلك الغاية. فهو لا يقر رويبه على فصله بين نظريات طبيعية ونظريات فاعل طبيعى لأنهما معا يفترضان وجود إنسان فاعل، فيطلق عليها معا "المواقف الطبيعية" باعتبارهما وسائر المواقف تفترض قيام فاعل إنسانى يلتزم بالقيم. على أنه تتطوى تحت المواقف الطبيعية: النظريات البيولوجية، والنفسية، والاجتماعية، والاقتصادية^(٧٦) أما النظريات الواقعية القائمة بالوجود العينى لقيم فيضعها تحت عنوان "المواقف المثالية، ويندرج تحتها المثالية الموضوعية، والمثالية الذاتية، والاتجاهات الفينومينولوجية، ويضم إليها نظريات القيمة بوصفها مشاركة فاعل عند لافيل ولوسن، ويقرر للبرجماتية فئة خاصة تنطوى تحتها النزعة الإنسانية عند الفيلسوف الإنجليزى شيلر، ووسيلية جون ديوى. أما الوجودية فيعرض فيها لكل من نيتشه وسارتر.

ويلتزم ذلك التصنيف الرباعى المفترض لنظريات القيمة الطبيعية، والمثالية، والبرجماتية، والوجودية بعرض المواقف الصريحة من القيمة بوصفها مبحثا حديثا من مباحث الفلسفة.

ويجتهد فى تقديم وجهة نظر يعرضها فى الفصل الثالث على أنها تمهيد أو اقتراح، أو بداية تحت اسم "نحو" نظرة شاملة للقيمة، فهو يتقدم إلينا بدعوة للحوار حول قضية ليس فى وسعنا أن نفلت من مواجهتها سواء فى الفكر أم السلوك^(٧٧) فبعد نقد المواقف السابقة بالكشف عن جوانب القصور فيها والتي تتجلى لدى المواقف الطبيعية فى ردها للقيمة إلى نشاط طبيعى يخضع لحتمية صارمة تختلف نوعيتها باختلاف المواقف البيولوجية، والنفسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والتي تتبدى لدى المواقف المثالية فى رد القيمة إلى وجود موضوعى مستقل عن الإنسان، والتي تبرز لدى البرجماتية فى رد القيمة إلى مجرد وسيلة، والتي تظهر لدى المواقف الوجودية فى رد القيمة إلى الحرية الذاتية المطلقة والتي تخلفها خلقا متجددا كل لحظة.

(٧٦) راجع تناوله لهذه المواقف صفحات ٦٥-١٠٣.

(٧٧) قنصوة : المرجع السابق ، ص ٨.

ويوجه نقده للماركسية أحد المواقف الطبيعية حيث يرى أن الماركسية ترتد إلى ضرب من النزعة المثالية، وذلك عندما تضى على الطبقة العاملة كل صفات الكمال، وذلك لأن الطبقة العاملة هى التى تحمل تبعة نقل المجتمع إلى المرحلة التالية، هى التى تحقق المثالية. فهذا حلم لا يختلف عن أحلام أصحاب اليوتوبيات القديمة إلا من حيث المادة التى تبنى مدنهم الفاضلة.

وليس فى وسع المواقف المثالية كما يرى أن تفسر التغير الذى يلحق بالقيم الإنسانية، فهى تقف بالإنسان والعالم عند حدود لا يقدر واحدا منهما على اجتيازها فالقيم هى بعينها منذ وجد الإنسان، وموقفه منها هو بعينه منذ لقيتها، وحسب الإنسان أن يعرفها لكى يلتزم بها. وهذا الموقف المثالى من القيم موقف يخلق دون الإنسان آفاقاً فى قدرته أن يرتادها ما دام يجد نفسه رهين عالم تكتنفه الماهيات الثابتة، وزعتها بالعدل والقسطاس عناية إلهية أو عقل كلى أو روح مطلقة، وهكذا لا يستطيع الإنسان شيئاً سوى ما تمليه عليه ماهيته، وما تجذبه ماهيات الأشياء. كما أن الإنسان لديها عاقل رشيد، والأشياء معقولة مصفوفة تحمل قيمها كما تحمل عناوينها، وهذا من وجهة نظر قنصوة يقلل من شأن فاعلية الإنسان فى اكتشافه للقيم والتزامه لها، وتغييرها والتمرد عليها، بل وخلقها أحياناً، لأن الإنسان اكتشفه للقيم والتزامه لها، وتغييرها والتمرد عليها، بل وخلقها أحياناً، لأن الإنسان لم يمتلك فاعلياته دفعة واحدة بل يضيف إليها دوماً، وكذلك قيمه بينما تضع المثالية القيم خارج الزمان، فهى لم تتغير، ليس لها ماض ولا مستقبل^(٧٨) وهو نقد فى الحقيقة يوجه إلى أستاذنا الذى يتمسك بالمثالية المعدلة ويتبنى موقف أصحاب النظرية الموضوعية فى القيمة، بل وليس فى مقدور البراجماتية أن تقدم لنا فهمها يستوعب القيم جميعاً، لأنها هى نفسها قد اجتزأت منذ البداية بجانب من القيمة وأقامت فلسفتها بأسرها على موقف خاص هو إثارة العمل على النظر، أى أنها بدأت بموقف مسبق من القيم أرسلت القول فيه بغير استقرار، ولم تبدأ بتحليل للفاعلية الإنسانية. وهو يشير إلى قصور منهجهم فى تحليل القيمة لأنهم يحلون

(٧٨) صلاح قنصوة، المصدر السابق ص ١٩٢.

القيم جميعاً وهم قابعون داخل قيمة بعينها، ومن ثم فلا يمكن أن نأمن لتحليلهم لسائر القيم، وقد كان من الأسلم منهجياً أن يبدأ المذهب شاملاً بنظرته كافة صور القيم ليقف إيثاره فى نهاية الأمر على قيمة دون أخرى وليس العكس^(٧٩).

ينتقد قنصوة الاتجاهات السابقة، ويقدم لنا نظريته الخاصة التى أطلق عليها الفاعلية الإنسانية بحيث نستطيع أن نقول إن جهده يمكن أن يعلم امتداداً حقيقياً لجهد الدكتور الطويل ينطلق منه ويتميز عنه، لا يكتفى بالتأريخ، بل يسعى ليقدم لنا محاولة فلسفية، يطور دراسة القيم العليا فى الأخلاق إلى نظرية القيم فى الفكر المعاصر.

سابعاً : عادل العوا والقيم الوجدانية الشخصية :

نشير فى هذه الفقرة والفقرات التالية إلى مواقف بعض الأساتذة العرب الباحثين فى مجال القيم مثل عادل العوا، فى سوريا، والربيع ميمون فى الجزائر، وعلى زيعور فى لبنان، يهتم الأول بما يطلق عليه الاتجاه الوجدانى، وقد سبق لنا تناول وجهة نظره فى دراستنا "الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر"^(٨٠) تحت عنوان الاتجاهات الأخلاقية الوجدانية، وهو من أهم الأساتذة العرب دراسة، وبحثاً، وترجمة وتالياً فى مجال القيم مثل : "الأخلاق" ١٩٧٥، "أسس الأخلاق الاقتصادية" ١٩٨١، "دراسات أخلاقية" ١٩٨٢، "العمدة فى فلسفة القيم" ١٩٨٦ "بحوث أخلاقية" ١٩٨٨، "الفلسفة الأخلاقية" وكلاهما عام ١٩٨٨، "الأخلاق والحضارة"، "أخلاق التهكم" ١٩٨٩، "مذاهب السعادة" ١٩٩١، وترجم عدة كتب مثل: "عالم القيم" لريمون رويه ١٩٦٩، "السعادة والحضارة" ١٩٧٣، "القيمة والحضارة" ١٩٧٥، "الأخلاق والحياة الاقتصادية" ١٩٨٠، "القيمة" ١٩٨٣، "الانتحار والأخلاق" ١٩٨٧، "الأخلاق والسياسة" ١٩٨٨ بالإضافة إلى عدة دراسات فى نفس المجال كتبها فى الموسوعة الفلسفية العربية، وإذا كان الغالب على الدكتور العوا دراسة الأخلاق كما يتضح من عناوين أبحاثه إلا أننا نراه يترجم عدداً كبيراً من الدراسات حول القيمة،

(٧٩) المرجع السابق ص ١٩٤.

(٨٠) د. أحمد عبدالحليم عطية: الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩ ص ٨١-٨٥.

ويعتبر كتابه العمدة في فلسفة القيم الكتاب الأساسي الذي نعتمد عليه في بيان موقفه من القيم.

فبعد التمهيد الذي يتناول فيه: القيمة في واقع الممارسة، والقيمة في التعبير، (يقصد التعبير في اللغة العربية) والقيمة في التأمل، حيث يعرض لاشتقاقات اللفظ في القرآن، وفي لسان العرب، وكليات أبي البقاء، وأهمية مشكلة القيمة اعتماداً على لويس لافيل^(٨١) يعرض في الفصل الأول لنشأة فلسفة القيم في العصر القديم، والوسيط والحديث، وهو في هذا أيضاً يعتمد على لافيل^(٨٢).

ويخصص الفصل الثاني لممثلي فلسفة القيم: شوبنهاور ونيتشة، وبرنتانو، ومينونيج، وفون ارنفلس، وهوسرل، وماكس شيلر، وهارتمان، وبيرس، ووليم جيمس وديوي وبيري، وسانتيانا، وكونت، ودوركايم، وبوجل، ولاالاند، ودوبرل، وسارتر، ولافيل، ولوسين، وبولان، وهو من أطول فصول الكتاب يعرض فيه لأعلام المدرسة الألمانية والاتجاه البراجماتي، وعلماء الاجتماع، وفلاسفة القيمة المعاصرين وهو يعتمد على أصحاب الاتجاه الروحاني لافيل، ولوسين مثله في ذلك مثل وإن كان يعتمد في عمله هذا على بحثه القيمة الأخلاقية وترجمته لكتاب فلسفة القيم لريمون رويه ويثير في الفصل الثالث إشكال التسمية "علم قيم" أو "فلسفة القيم" حيث يعرض لدلالات القيمة، وأحكام القيمة والواجب القيمي، اعتماداً على لافيل مؤكداً على أن فلسفة القيم المعاصرة هي انطولوجيا جديدة وميتافيزيقا معاصرة^(٨٣).

ويخصص الفصل الرابع للنشاط القيمي عارضاً للفاعلية القيمية، والخامس لخصائص القيمة فيعرض لمشكلات القيمة، القيمة والوجود، القيمة والتعالى، القيمة والمطلق، القيمة والسوى، القيمة والتركيب، القيمة والتكامل، قضية القيمة، أما الفصل السادس "القيمة والقيم" فيعرض لتجربة القيمة وتصنيف القيمة، ويعرض

(٨١) د. عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس، دمشق ١٩٨٩ ص ٤٢-٤٣-٤٤.

(٨٢) المصدر السابق ص ٦٣، ٦٤، ٧٤، ١١١، ١١٤، ١١٦، ١٢٩، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٥، ١٥٢،

١٦٣، ١٦٤، ١٧٠، ٢٣١، ٢٤٦.

(٨٣) المرجع السابق ص ٣٤٠-٣٠٧.

للقيم الاجتماعية، والاقتصادية، الأخلاقية فى الفصل السابع تحت عنوان قيم أساسية، ثم يتناول فى الفصل الثامن مبحث القيم عبر النهج الدينى لدى: الغزالى والماوردى، والنهج الفلسفى خاصة فى النظرية النقدية، ونظرية الإرادة والفلسفة الوجودية، ثم النهج العلمى فى النظرية الاجتماعية والنظرية الاستمولوجية، ويختتم عمله بالبحث فى الوعى القيمى، وباستعراض العمل يتضح حجم تأثير لافيل سواء فيما خصصه له من فقرات مثل حديثه عنه ضمن ممثلوا القيم (الفصل الثانى) أم تصنيف القيم (الفصل السادس) أو على امتداد صفحات العمل.

ويتضح تأثير العوا أيضاً فى توجيه طلابه لدراسة فلسفة القيم كما يتضح لدى الباحث الجزائرى الدكتور الربيع ميمون فى كتابه "نظرية القيم فى الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية" حيث يرى أن فلسفة القيم هى فلسفة العصر فهى لم تظهر كفلسفة مستقلة لها منهج، ومشاكل وفلاسفة إلا فى بداية هذا القرن أو قبله بقليل.. إنها فلسفة مستقلة عن كل فلسفة غيرها، وهى فلسفة شاملة تهتم الإنسان أيا كان وإينما كان فهى تهتم بالقضايا الأساسية التى ما زال يطرحها على نفسه ويحاول الإجابة عنها^(٨٤).

ويعرض لموضوع القيم بين النسبية والإطلاقية فى أربعة أبواب، يخصص الأول منها "التعريف بالقيمة" وبيان صلتها بالوجود، وبيان أنواعها الأساسية: الحق الخير، الجمال، والحب، حيث أوضح أن القيمة أيا كانت الزاوية التى تنظر إليها من خلالها هى وجوب يسبق الوجود الواقعى ليخرجه إلى الفعل، ويتناول فى الباب الثانى نشأة نظرية القيمة موضحاً الظروف التى ظهرت فيها فلسفة القيم فى بداية هذا القرن، موضحاً دور العلم فى ذلك؛ ففى الفقرة التى خصصها للبرجوسونية والعلم تناول فلسفة كل من كانط ونيشيه حيث كانت فلسفة كل منهما تمهيداً لظهور فلسفة القيم بمعناها المحدد فى عصرنا.

وخصص الباب الثالث بفصوله المختلفة للقيم بين النسبية والمطلقية موضحاً معانى نسبية القيمة ومطلقيتها، صفات القيمة، العلاقة بين القيمة والحرية - عارضاً

(٨٤) د. الربيع ميمون : نظرية القيمة فى الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الدار الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٠، ص ١٦.

للسوفسطائية كنموذج لفلسفات النسبية والأفلاطونية كنموذج للفلسفات المطلقية^(٨٥) والفصل الثانی نظريات نسبية القيم خاصة لدى فرويد، وسارتر، وماركس، ودوركايم، ونظريات مطلقية القيم في الفصل الثالث خاصة: ماكس شيلر، وهارتمان، رينيه لوسين ولويس لافيل، حتى نقلنا إلى الباب الرابع حيث يعرض لطريقة دراسة فلسفة القيم رافضاً القول بنسبيتها ومطلقيتها منادياً بمطلقيتها النسبية، وذلك في أقسام خمسة تناول فيها: وجود الإنسان، الإنسان والقيمة، نقد النظريات النسبية، والمطلقية، القيم مطلقة نسبية، ثم موضعاً مكانة فلسفة القيم، ويلاحظ ليس فقط اعتماد الباحث الجزائري على أعمال الأستاذ السوري بل أيضاً على مصادره الفرنسية لوسين ولافيل. كما يلاحظ تكرار وتشابه نفس المحاور المثارة ونفس الموضوعات في دراسة الأستاذ المصري الدكتور صلاح رسلان تقريباً بنفس العناوين في كتابه "القيم الأخلاقية بين الذاتية والموضوعية الصادر عام ١٩٨٩.

ثامناً : على زيعور : القيم والحكمة العملية للذات العربية :

ونأتى لأعمال الدكتور على زيعور الذي اهتم بالتحليل النفسي والأناسي للذات العربية في عدد من أعماله وهي تحتاج إلى دراسة خاصة موسعة والاتجاه العام لدى زيعور هو محاولة تطبيق قواعد "القيم" كما ظهرت لدى كل من: لوسين، بولان، لافيل من أقطاب المدرسة الفرنسية ذات الميول الكاثوليكية على الفكر الإسلامي، ويذكر لنا نديم علاء الدين تصور زيعور للقيم كما يظهر في محاضراته في القيميات العامة بالجامعة اللبنانية في أربعة أقسام الأول : نشأة فلسفة القيم.

(أ) التفكير القيمي الضمني في العصر القديم والوسيط والحديث.

(ب) نشأة فلسفة القيم في العصر الحالي لدى نيتشه والبرجماتية.

(٨٥) انظر الربيع ميمون نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية ١٩٨٠ ص ١٣٠-١٣٨، وقارن صلاح رسلان الذي تناول الموضوع تحت عنوان القيم الأخلاقية بين الذاتية والموضوعية خاصة الفلسفة السوفسطائية نموذجاً للفلسفات الذاتية ص ٤٤-٥٦ وأفلاطون نموذجاً لفلسفات الموضوع ٥٦-٦٨ وراجع أيضاً ما كتبه ميمون عند الكانطية وفلسفة نيتشه ص ٨٢-١٠١ ورسلان كانط نموذجاً لفلسفات الموضوعية، نيتشه نموذجاً لفلسفات الذاتية ص ٧٣-١٢٤!!

ويتناول فى القسم الثانى المذاهب الأساسية فى فلسفة القيم سواء النظريات الطبيعية (لدى أصحاب مذهب اللذة والمنفعة والتحليل النفسى والمادية الجذلية) أم نظريات الفاعل الأخلاقى لدى شوبنهاور ونيشيه ودوركايم، ونظريات الفاعل الروحى (كانط وبرونشفيج ووبرال والوجودية) والنظريات الحديثة: الفينومينولوجية لدى شيلروهارتمان، ولوسين، ولافيل ويقدم فى القسم الثالث: التحليل العلمى للقيم خاصة لدى لالو، وروبيه، وأهم مشكلات القيم هى موضوع القسم الرابع مثل : أحكام القيمة وأحكام الوجود، معايير الفعل، القيمة الأخلاقية، القيمة الجمالية، القيمة والحرية، القيم الاجتماعية والنظرة المستقبلية.^(٨٦)

وسوف نتوقف هنا عندما خصصه منها لدراسة "الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية" وهى دراسة بطبيعة الحال تتناول الفلسفة فى ميدان الفعل والمعيار والعلائق الاجتماعية التى أصدرها عام ١٩٨٨.

يرى زيعور أن الحكمة العملية تشكل البعد الاجتماعى الأغنى فى الذات العربية فقد عملت تلك الحكمة على تنظيم الاندماج الثقافى الاجتماعى وفق المعايير المثالية، وإخضاع الفعل للخير والرغبة للقيمة، وهى تشمل وفق تصوره مدى شديد الاتساع: السلوك، المؤسسات والنظم، علاقات الفرد والعائلة والحلقات الاجتماعية والدولة، إنه هنا مثل هيجل يتناول الأخلاق بمعناها الاجتماعى، أو الحياة الأخلاقية، وهو مجال يتسم بالمثالية والروحانية لذا فإن التعمير للوعى الأخلاقى أى الإغناء المستمر للمثل والقيم، هو المميز لتلك الحكمة التى يطلق عليها حسب رؤيته "الأنا الأعلى الجماعى" وهو مقام احتوى فى بنيته الكبرى: المثل الجماعية والقيم والمعايير للفعل. وهو يؤكد على ارتباط هذا المجال بمشروعه فى الدراسة النفسية الاجتماعية والتحليل النفسى الأناسى للذات العربية فيها تناول للينبغيات ولأنساق القيم وسلم المعايير وشتى مكونات الأنا الأعلى، أى أن تحليل زيعور هنا اتجاه إلى الوعى وإلى العقل وإلى الأنا الاجتماعى وفى إطار مشروعه يرى "إن

(٨٦) نديم علاء الدين: المصدر السابق ص ١٢١-١٢٢.

في نسق القيم أى في القيميات (ميدان أو مبحث القيم)، في شكله الأصلي الأولى في التجربة الثانية ثم في جدلية الراهن اليوم مع المستقبل، خلافاً يستدعى الدراسة وبفرض إعادة النظر والتدبر^(٨٧) إن الحكمة العملية أعطت وحدة وديمومة وانسجاماً للذات العربية، لقد لونت تلك الحكمة بطابعها طرائق النظر والمعيار والتدبير وقادت الفعل والعلائق والقيم، وهى عنده تمثل أحد الخصائص الركيزة في مقومات الشخصية العربية^(٨٨).

بحث زيعور في القيم هنا هو بحث فلسفي نفسي اجتماعي للذات العربية، أى القيم في الفلسفة الإسلامية؛ الذى يفضل تسميتها الفلسفة العربية الإسلامية. إن تدبر هذه الفلسفة كما يخبرنا، هو قراءة نقدية استيعابية لما هو عملي في تلك الفلسفة ذات التأثير العميق في فكرنا عبر التاريخ، وتلك القراءة التاريخية للجانب العملي هى تعقب للقطاع الاجتماعي والسياسي والأخلاقي الذي يرتبط بالركيزة النظرية ويقوم على توجهات ميتافيزيقية لذا فإن الاهتمام بالإنسان بجذوره الاجتماعية هو الأساس في عمله الحالي^(٨٩).

ينقسم عمل زيعور إلى ثلاثة أبواب تدور على التوالي حول : التجربة العربية المنوالية في صياغة الحكمة (الباب الأول) في فصلين : الأول مرحلة التكوين والإعتاق، والثاني ميادين الحكمة العملية وقطاعات العقل العملي. ويعرض لنا في الباب الثاني بفصوله الثلاثة "قطاعات الحكمة العملية أو العقل العملي موضعاً أن إصلاح النفس هدف الحكمة الأكبر منتقلاً إلى الحكمة في الميدان العائلي ثم علم النظم السياسية مستقلاً عن الدين والسياسة الشرعية، متابعاً تقسيم أرسطو للحكمة العملية فهو يعرض في القسم الأول من الفصل الأول: سياسة النفس والأخلاق الشرعية وعلم الأخلاق المحض، ويقدم في القسم الثاني الغزالي

(٨٧) د. على زيعور : الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعلمية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٨، ص ٩-١٠.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٨٩) الموضع السابق.

عينة ممثلة بارعة لذلك. ويتناول فى الفصل الثانى بأقسامه الأربعة الحكمة فى الميدان العائلى: السياسة الحكيمية للنفس، الحكمة فى ميدان الكسب والإنفاق، السياسة الحكيمية للمرأة والنظرة المنظمة للعلاقات الزوجية، والينبغيات الحكيمية تجاه الرقيق.

ويعرض فى الفصل الثالث (بقسيمه) علم النظم السياسية المستقل عن الدين والسياسة الشرعية فى القسم الأول: علم السياسة المحض أو الفلسفى، والثانى قطاعاته وممثلوه من الفلاسفة.

ينقلنا هذا الباب الثالث "العقل العملى عند أهل البرهان" أطول أبواب الكتاب (حوالى ثلثيه) الذى يتناول فيه أثنى عشر فصلاً جهود الفلاسفة العرب وإسهاماتهم فى ميدان الحكمة العملية التى تدور على التوالى حول الموضوعات التالية:

الحكمة العملية أو الخير. فى الفعل عند الكندى، الحكمتان الخاصة والذاتية عند إخوان الصفا، والحكمة عند الفارابى، الحكمة العملية عند ابن سينا، الخير فى العقل والعلائق والإنسان عند مسكويه، خطاب التوحيدى فى الحكمة، ابن أبى الربيع، الخطاب الاجتماعى والمتعدد عن ابن باجة، ابن طفيل والبحث فى قضية الخير عند ابن رشد، نصير الدين الطوسى محافظة العقل العملى على المتشابه والموحد.

ويلاحظ على عمل زيعور تناوله للقيم فى إطار الأخلاق التقليدية، أو بعبارة أخرى تحويله دراسة الحكمة العملية إلى بحث فى القيم ليس بمعناها الفردى المتعارف عليه، مسألة الضمير الأخلاقى كما لدى كانط ولكن بمعناها الاجتماعى الذى يتمثل فى الفرد من خلال علاقاته بغيره، وبالنظم والمؤسسات المختلفة، وذلك فى إطار عمل أوسع هو تحليل الذات العربية انطلاقاً من تحليل وتأويل النصوص التراثية لتفسير الذات العربية الواقعية فاصلاً بين الخطاب الفلسفى البرهانى، والخطاب الدينى الوعظى.

على العكس مما سبق فإن هناك دراسات عديدة تناولت القيم بردها إلى دين متجاهلة الفرق بين القيم والفضائل الأخلاقية من جانب والدراسة العملية للقيم من جانب آخر، ونود أن نشير إلى هذه الدراسات إشارة سريعة لبيان إلى أى مدى تنتمى إلى مجال الأكسيولوجى وهل أضافت إلى جهود الأستاذ الرائد أو تخلفت عنه؟

تاسعاً : دراسات القيم تراجع أم تقدم؟

تتناول فى هذه الفقرة عدة دراسات تجمعها سمات مشتركة يمكن أن نطلق عليها دراسات فى القيم، بمعنى بحث فى المبادئ والغايات والمثل العليا التى يعتنقها الإنسان بالمعنى الأخلاقى، وليست بحثاً فى الأكسيولوجى أو علم القيم. بمعنى النظرية العامة للقيم، وهى ترد القيم إلى الدين وإلى القرآن بالتحديد. وهذه الدراسات هى: فلسفة القيم للدكتورة فوقية حسين أستاذة الفلسفة الإسلامية بكلية البنات، والقيم الإسلامية بين الذاتية والموضوعية ١٩٩٠ للدكتور صلاح رسلان، والذى نشر من قبل بعنوان "القيم الأخلاقية بين الذاتية والموضوعية" ١٩٨٩ دون تغيير أى شىء فى المحتويات والقيم الأخلاقية دراسة نقدية فى الفكر الإسلامى والفكر المعاصر" للدكتورة سامية عبدالرحمن المدرس بكلية البنات وتلميذة الدكتورة فوقية والذى كان كتابها مرآة صادقة لكتاب أستاذتها فى الأفكار وكثيراً من العناوين. ويجمع هذه الأعمال عدة سمات أهمها وأولها تأكيدها على أن علم القيم نشأ فى الفلسفة الأوروبية المعاصرة فى القرن التاسع عشر ومع ذلك يرجعون نشأة هذا العلم إلى الإسلام.

ترى فوقية حسين أنه لكى يكتمل مفهوم القيمة يجب ألا نحصر أنفسنا داخل مجال الفلسفة وحسب، وإنما علينا أن نطرق مجال الدين حيث للقيمة قدرها الكبير، ليس فقط بالنسبة للدور الذى تلعبه فى حياة الأفراد، ولكن أيضاً بالنسبة لبيان أبعاد

مفهومها في تفاصيله، وهو ما تقع عليه خاصة في الإسلام^(٩٠) وتضيف إلى ذلك مؤسسة لهذا الاتجاه الذي يمكن أن نطلق عليه أسلمة علوم القيمة وهو اتجاه ديني أكثر من كونه علمي أو فلسفي "يجب أن نثبت هنا أن المفكرين المسلمين... قد أسسوا علوماً في مجال القيمة منذ وقت مبكر أي عقب ظهور الإسلام فسبقوا أهل الغرب بقرون وقرون في مجال علوم القيمة.. إذ إن هؤلاء لم يلتفتوا إلى "القيمة" إلا في غضون القرن الماضي (التاسع عشر) ولا يستبعد أن يكون قد استيقظوا على ما سبق وقدمه علماء المسلمين في هذا المجال كما سبق وانطلقوا في علوم الطبيعة وغيرها اعتماداً على وقفه علماء المسلمين منه"^(٩١).

وقد حرصت على تتبع مفهوم القيمة خلال العصور القديمة في الشرق والغرب، ولدى اليونان وفي العصر الوسيط ثم العصر الحديث تماماً كما تفعل كتب الأخلاق التقليدية دون تمييز بين القيم والمبادئ الإنسانية العليا التي تدرج في إطار الأخلاق والفضائل وبين علم القيمة بمعناه المحدد كما ظهر في القرن التاسع عشر وتفيض في بيان القيمة في القرآن (وهي تقصد الأخلاق) حيث تعرض للإلزام الخلقي، المسؤولية، الجزاء في الشريعة، سمات القيمة في الإسلام^(٩٢).

يقول صلاح رسلان : "يعتبر بول لأبي في مؤلفه منطق الإرادة، وفون هارتمان عام ١٩٠٦ أول من استخدم لفظ القيمة أو الأكسيولوجيا في القرن العشرين.. أما أول من كتب بحثاً أكسيولوجياً منظماً في هذه القرن فهو الفيلسوف الأمريكي أوريان التقييم طبيعته وقوانينه ١٩٠٩... وقد كان لنجاح فلسفة الفيلسوف الألماني نيتشه ١٩٠٠ أثر كبير في شيوع استعمال كلمة القيمة بين جمهرة

(٩٠) د. فوقية حسين: محاضرات في فلسفة القيم ، شركة أخوان رزق للطباعة الأوفست، القاهرة، ١٩٨٤، ص٥.

(٩١) المصدر نفسه ص١١-١٢.

(٩٢) المصدر نفسه صفحات ٢١٣-٢٤٤.

المثقفين...^(٩٣) وبعد الإشارة إلى حداثة البحث فى القيم يعود ليتحدث عن القيم فى الشرق القديم اعتماداً على فوقيه حسين^(٩٤) سواء فى فارس، أم الحضارة الهندية فى البرهمية والبوذية، ثم فى الصين، ثم يعرض للقيم فى الفلسفات القديمة لدى السوفسطائية وأفلاطون، وفى الفلسفات الحديثة لدى كانط، ونييتشه وهى نفس الموضوعات التى طرحها الأستاذ الطويل وتعرض بنفس التبويب والتقابل الموجود لدى الربيع بيمون ثم يعرض للقيم فى الإسلام ومصدرها وهو التعاليم المنزلة فى القرآن الكريم اعتماداً على الآيات القرآنية، والقيمة عنده هى الخير^(٩٥) والحق والجمال. والكتاب بشكل عام محاولة للعودة بعلم جديد هو، النظرية العامة للقيمة إلى الدين وإلى حضارات وفلسفات قديمة، لم تتناول هذا المجال، وطبيعته، وحدوده، وهو أقرب إلى المحاولات التى يطلق عليها أسلمة المعرفة.

وتتناول سامية عبدالرحمن القيم الأخلاقية فى الفكر الإسلامى والفكر المعاصر وتطلق على عملها دراسة مقارنة مخصصة فى كتابها البالغ ١٣٨ صفحة بعد الفصل الأول "مدخل إلى عالم القيم" ٦٢ صفحة للقيم الأخلاقية فى الفكر الإسلامى الفصل الثانى، وعند مفكرى الإسلام (الفصل الثالث) بينما اختص الفكر المعاصر بـ ٣٩ صفحة، وقد عرضت بشكل تقليدى لنفس الموضوعات المطروقة فى كتب القيم العربية حيث تابعت صلاح قنصوة فى الفصل الأول: مدخل إلى عالم القيم الذى عرضت فيه للموضوعات التالية: الإنسان والقيم، ماهية القيم، ميلاد نظرية القيمة، القيمة فى دائرة الإنكار، طبيعة القيمة، شمول القيمة، وتعرض فى الفصل الثانى "القيم الأخلاقية فى الفكر الإسلامى" حدود القيمة مصادر وسمات الأمر الخلقى، وشروط القيمة، وخصائص القيم التى جاءت كما فى كتاب الدكتور فوقيه حسين على الوجه التالى: عامة ومطلقة تجمع بين الدنيا والآخرة، بين

(٩٣) د. صلاح رسلان: القيم فى الإسلام.. دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٧.

(٩٤) المرجع السابق، ص ١٣ هامش ١٧.

(٩٥) المرجع السابق، ص ١٣٨.

الأصالة والتطور، بين حق الفرد والجماعة تهدف إلى بناء مجتمع سليم، غايتها سعادة الدارين، والفصل الثالث: القيم عند بعض مفكرى الإسلام: مسكوية، الغزالى، الصوفية وهى دراسة فى الأخلاق وليس فى القيم.

وتخصص الفصل الرابع للقيم الأخلاقية فى الفكر الحديث: كانط وقيم الواجب، بنتام وقياس القيم، شوبنهاور وقيم العاطفة، ويدور الفصل الخامس على القيم الأخلاقية فى الفكر المعاصر: جون ديوى، ومذهب الذرائع وتغيير القيم، نيتشه وقلب القيم السائدة، والخاتمة القيم الأخلاقية رؤية نقدية، ورغم تأكيدها على أن القيم يرجع اكتشاف أهميتها إلى القرن التاسع عشر، ولعل اكتشافها هو أعظم ما حققه ذلك القرن، وقد تحققت على يد نيتشه والبرجماتية تعود لتقرر أن القيم قديمة قدم الإنسان نفسه وتعرض لها فى تاريخ الفلسفة^(٩٦) ثم تعرض لها فى الفكر الإسلامى^(٩٧).

يتم التعامل فى هذه الدراسات إذن على مستويين، نشأة علم القيم كدراسة مستقلة تحددت فى القرن التاسع عشر، ثم العودة بها مرة ثانية إلى الحضارات القديمة والإسلام. التآرجح هنا بين القيم بمعنى الفضائل السلوكية، والقيم بمعنى الدراسة النظرية والإصرار على نشأتها فى أوربا فى القرن التاسع عشر وإسقاط المصطلح الحديث على دراسة قديمة، بالزعم أن الغزالى ومسكويه أسهما فى دراسة القيم، وهذا ما تجنبه توفيق الطويل بدراسة للقيم أو بمعنى أدق الأخلاق عبر تاريخها الغربى.

(٩٦) د. سامية عبد الرحمن: القيم الأخلاقية، دراسة نقدية فى الفكر الإسلامى والفكر المعاصر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١٦.

(٩٧) المرجع السابق ص ١٧ وهى تتابع فى كتابها معظم ما جاء فى كتاب د. فوقية حسين، خاصة فى الموضوعات التالية: الالتزام الخلقى المسئولية، الجزء فى الشريعة، القيمة عامة وباقية تجمع بين الأصالة والمعاصرة، بين حق الفرد ومصلحة الجماعة انظر: د. فوقية ص ٢١٣ - ٢٤٤، ود. سامية عبد الرحمن ص ٣٨ - ٤٠ وص ٣٧ - ٦٠، وسمات الأمر الخلقى، الطابع الشخصى الأساسى الجوهرى فى العمل والحرية د. فوقية ص ١٩٧ - ٢١٨.

وهذا ما أخذ عليه بعض الباحثين، الذين اعتمدوا عليه في دراساتهم بالعودة إلى ما كتبه دون الأصول الأوروبية للفلاسفة أنفسهم، ثم عادوا لينتقدوا الأستاذ اقتضاره على دراسة الأخلاق بمعناها الغربي، ولم يذهب أي واحد منهم إلى تناول موضوعات أخرى لم يتطرق إليها الأستاذ، فقد تناول الدكتور حمدي عبدالعال "الأخلاق ومعياريها بين الوضعية والدين" فيعرض في الباب الأول تعريف علم الأخلاق، وموضوعه، وغايته، ويتناول المعيار الخلقي في الباب الثاني حيث يعرض في الفصل الأول منه للسوفسطائيين، سقراط، أتباع سقراط، أفلاطون، أرسطو، الرواقيين، الأبيقوريين، الشكاك وفي الفصل الثاني كانط، ومذهب المنفعة لدى هوبز وبنطام وهم نفس الفلاسفة الذين تعرض لهم الدكتور الطويل بينما يضيف إليه المعيار الخلقي في الإسلام في الباب الثالث^(٩٨).

وهذا تماماً ما نجده لدى د. مصطفى حلمي من دار العلوم الذي يحمل كتابه عنوان "الأخلاق بين الفلسفة وحكماء الإسلام" ويتناول فيه الأخلاق عند اليونان وفي الفلسفة الحديثة نفس تناول توفيق الطويل، ثم يعرض في الباب الثاني بفصليه لمذاهب أخلاقية في الفكر الإسلامي، وهو يعترف لنا بذلك في مقدمة كتابه قائلاً: "لعل الأخلاق في الفلسفة الغربية قد حظيت بأغلب الأبحاث منذ إدخال الفلسفة إلى جامعاتنا بمباحثها المختلفة ... ويضيف ولا نزع أننا سنأتي بجديد في مجال هذه الدراسات ولكننا ندلف إليها من نفس الباب الذي دلفنا منه إلى ما سبق من قضايا الفكر الإسلامي"^(٩٩) فهذا النوع من الدراسات يتناول موضوعات الفلسفة الأخلاقية الغربية كما تناولها المفكر الأخلاقي العربي توفيق الطويل مع إضافة كتابات الفلاسفة المسلمين مثلما نجد في كتاب الدكتور محمد عبد الستار نصار "دراسات في فلسفة الأخلاق"^(١٠٠) وكتاب الدكتور عبد الحميد مذكور الذي يحمل عنواناً

(٩٨) د. حمدي عبد العال: الأخلاق ومعياريها بين الوضعية والدين، دار القلم، الكويت، ١٩٨٥.

(٩٩) د. مصطفى حلمي: الأخلاق بين الفلسفة وحكماء الإسلام، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٨٦ ص أ.

(١٠٠) د. محمد عبد الستار نصار: دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، ١٩٨٢.

مشابهاً هو "دراسات فى علم الأخلاق"^(١٠١) ويصل الأمر إلى أقصى مداه فى كتاب محمد عبد الله الشرقاوى "الفكر الأخلاقى، دراسة مقارنة" الذى يعرض "الفكر الأخلاقى الإغريقى عند سقراط، وأفلاطون وأرسطو مسبوفاً بالأخلاق عند القدماء ممهداً لذلك بدراسة تفصح عن موقفها الرافض لجهود الفلاسفة بعنوان الأخلاق بين الأصالة والتبعية، والأصالة هنا ما جاء فى القسم الثالث من كتابه الأخلاق فى الإسلام، وبينما التبعية هى الأخلاق عند الفلاسفة فهو يعرض للفكر الأخلاقى عند أفلاطون وأرسطو لكى ينتقده، بل ينتقد من اعتمد عليهم فى دراسته حيث لم يذكر لنا مصدراً واحداً بلغه أوربية، وهو يلاحظ أنه فى مجال علم الأخلاق أن المراجع الرئيسة المتداولة لا تتحو نحواً غربياً أو تصطبغ بلون غربى فقط، لكن تحدثنا عن الأخلاق فى الحضارة الغربية بكل خصوصيتها، ويتبع هذه الملاحظة اتهام "وتردد معظم هذه المراجع كافة التصورات الغربية فى (تبعية) مقززة تثير اشمئزازنا. وإن كانت - فى نفس الوقت تبعث إشفاقنا على مؤلفيها لأنهم يقدمون هذه المؤلفات على أنها [علم الأخلاق] بشكل عام، وهى - فى حقيقتها - [علم الأخلاق فى الغرب]، وتاريخ الأخلاق من وجهة نظر غربية"^(١٠٢).

ثم يضيف ليوجه نقده المردود عليه - بعد ذلك - إنهم يضعون "الأخلاق الإسلامية" فى ركن ضيق .. يحشرونها حشراً بين الأخلاق عند الغربيين وكأنها جزء منها، لا تتمتع بخصوصية ذاتية، ولا تتمثل باستقلال، ويعطى مثلاً لذلك بكتاب الدكتور توفيق الطويل، الذى يهتمه بالغربية فهذا كتاب ينبغى أن يكون عنوانه "فلسفة الأخلاق فى الغرب نشأتها وتطورها" أما كتابته بالشكل الحالى فقد أعطى انطباعاً بأن الأستاذ يرى أن الأخلاق الغربية هى الأخلاق يخلط الشرقاوى هنا بين الأخلاق التى قد تختلف بين الشعوب والحضارات والأديان، وهى تختلف بلا شك، وبين علم الأخلاق الذى يسعى الباحثون لتناول مبادئه العامة، نظرياته،

(١٠١) د. عبد الحميد مذكور: دراسات فى علم الأخلاق، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٩٠.

(١٠٢) د. محمد عبد الله الشرقاوى: الفكر الأخلاقى، دراسة مقارنة مكتبة الزهراء، القاهرة،

مناهجه بصرف النظر عن الفضائل الأخلاقية لأمة من الأمم. وهو ما أدركه بدقة وموضوعية الدكتور توفيق الطويل الذي لم يخلط بين الأخلاق وعلم الأخلاق، والذي لم يرد "علم الأخلاق" أو "فلسفة الأخلاق" إلى أمة دون أخرى، أو دين دون دين آخر، فالأديان تقدم لنا القيم والمبادئ الأخلاقية وقواعد السلوك، والأخلاق تقدم لنا النظريات العلمية التي تفسر السلوك والمبادئ الأخلاقية، وهذا ما لم يدركه بعضا ممن كتب في الأخلاق بعد توفيق الطويل مما يؤكد لنا أنه على الرغم من تاريخية كتابه الذي صدر في الخمسينيات، إلا أن رؤيته لا زالت أعمق منهجية من كثير من التلاميذ.

زكى نجيب محمود :

القيم بين الوضعية المنطقية والمدرسة الإنفعالية

مقدمة (*) :

رغم تعدد وتنوع اهتمامات رائد التفكير الفلسفى العلمى فى العقود الخمسة الأخيرة من القرن العشرين الدكتور زكى نجيب محمود والانطلاق منها إلى التأكيد على العلم والحرية والديمقراطية ونسبذ الخرافة والتأكيد على القيم الإنسانية المتعارف عليه. فإن الاهتمام بدراسة القيم عند زكى نجيب لم يلق نفس العناية من الدراسة.

نهدف فى هذا الفصل تناول فهم رائد الاتجاه الفلسفى العلمى العربى لطبيعة القيم، وجودها وإمكانية إدراكها، وهو جانب مهم من جوانب فلسفته. شغل به منذ بداية كتاباته وأفرس له عدد كبير من الدراسات، ومع هذا لم يشغل من عناية الباحثين الذين شغلوا بجوانب عديدة من فلسفته إلا حيزاً قليلاً أو لم يهتموا به إلا نادراً. فهو جانب لم يحظ كما ذكرنا بالاهتمام الكافى على الرغم من انشغال المفكر الكبير به منذ فترة مبكرة فى حياته الفلسفية، وهو جانب مسكوت عنه من قبل هؤلاء الذين أمعنوا النظرى فى القضايا التى أثارها زكى نجيب، وكتبوا عنها سواء بالتأييد والمتابعة أم التحليل والنقد.

كما نهدف إلى تأكيد الاتجاه العلمى عند المفكر العربى فى دراسته للقيم وإن كان الاتجاه ينطلق من التوجه العام الذى تبناه فى فلسفته وظل يؤمن به، ويطبق منهجه فى كل كتاباته — تقريباً — منذ رسالته للدكتوراه عن "الجبر الذاتى" ١٩٤٨، وحتى "حصاد السنين" ١٩٩١. ونحن فى هذه الدراسة ننبى وجهة نظر مؤداها أن الدكتور زكى نجيب ظل مفكراً علمياً نقدياً داعياً إلى منهج الوضعية المنطقية فى كتاباته المتأخرة؛ التى انصبت على تجديد الفكر العربى وقضايا التراث، وهى مسألة لها أهميتها التى نحرص على تأكيدها.

(*) يمثل هذا الفصل الدراسة التى أسهمنا بها فى الكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة عن الدكتور زكى نجيب محمود أشرف الدكتور حسن حنفى، القاهرة، ١٩٩٨.

فما يميز زكي نجيب محمود هو وحدة المنهج، وعلى ذلك فنحن نستبعد القول بتعدد مراحل تفكيره وتطور كتاباته، أو القول بتحول معرفي، أدى به إلى الانتقال من مرحلة ميثافيزيقية إلى أخرى وضعية منطقية، إلى ثلاثة ذات صيغة عربية إسلامية^(١).

إننا نهدف إلى تحليل فهم زكي نجيب للقيم ومعالجته لقضاياها وتحديده لطبيعتها، وموقفه من وجودها. وذلك في إطار اهتمامه المبكر والمستمر بدراساتها، وكتاباته المتعددة فيها؛ والتي تدخل في إطار اهتمام الفلاسفة المعاصرين بدراسة هذا المجال. محاولين الإجابة عن عدد من الأسئلة التي تمثل صلب نظرية القيمة المعاصرة؛ خاصة في الاتجاهات التجريبية الطبيعية وثيقة الصلة باتجاهه العلمي.

وبأتى في مقدمة هذه الأسئلة العلاقة بين القيم والوجود؛ انطولوجيا القيمة وطبيعة وجودها. والعلاقة بين القيم والمعرفة؛ ابستمولوجيا القيمة وكيفية إدراكها، والتي تؤدي بنا إلى قضية أساسية تتعلق بطبيعة فلسفة القيم .. فهل أنكر مفكرنا القيم أو اعترف لها بنوع من الوجود؟ وما طبيعة وجود القيم في نظريته العلمية الوضعية؟ وهل هو إنكار لوجود القيم أو لإمكانية إدراكها ودراساتها دراسة علمية؟ حيث إن إنكار القيم عند الوضعيين يؤدي إلى هدم البحث في القيم، أو على أقل تقدير يلقي بها إلى ميدان علم النفس وعلم الاجتماع، كما يرى بعض أقطاب الوضعية المنطقية، فهل كان الفيلسوف العربي وضعياً منطقياً حقيقة في نظريته لها أم تحول عن هذا الموقف إلى موقف آخر؟

كل هذه أسئلة وغيرها مما سيأتي في سياق هذا البحث تتطرق من اهتمام زكي نجيب محمود الكبير بهذا المجال؛ القيم والأخلاق والجمال، أو بعبارة أدق

(١) يشير البعض إلى تحولات في موقف زكي نجيب محمود الفلسفي وانتقاله من المرحلة العلمية أو الوضعية المنطقية إلى مرحلة تجديد الفكر العربي والمعقول واللامعقول، انطلاقاً من اختلاف موضوعات البحث، بينما تفترض الدراسة الحالية وحدة المنهج في أعمال زكي نجيب رغم اختلاف الموضوعات. ومن أصحاب التفسير الأول نجد إمام عبد الفتاح إمام في مقدمة ترجمته للجبر الذاتي: الذي يؤكد على الجانب الميثافيزيقي عند زكي نجيب السابق على المرحلة العلمية، وكذلك مني أبو زيد في زكي نجيب ومراحل الفكرية، مجلة المنتدى؛ الإمارات العربية عدد ٩٤ ما يو ١٩٩١، ص ٣٤ والفصل الأول من الفكر الديني عند زكي نجيب محمود، دار الهداية للقاهرة، ١٩٩٣، ص ١٥ وما بعدها.

بالإنسان الذى كان الشغل الشاغل له منذ البداية. ولمناقشة هذه الأسئلة ومحاولة الإجابة عليها علينا أن نحلل أعمال رائد الاتجاه العلمى فى فكرنا الفلسفى، ونناقش أفكاره حول القيم منذ كتاباته الأولى.

١ - البدايات: الإنسان، الحرية والقيم :

فى تقديمه ترجمة "الجبر الذاتى" إلى العربية؛ وهو العمل الذى حصل به على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة لندن عام ١٩٤٧، كتب زكى نجيب متسائلاً عن ثبات موقفه الفلسفى؛ إذ يقول: "ترى هل يكون الإنسان إنساناً أكمل لو ظل عشرات الأعوام ثابتاً على فكرة بعينها؟ أم أن الكمال مرهون بالصدق وحده سواء اقتضى هذا الصدق ثباتاً على الفكرة أو انقلاباً عليها؟ ويضيف "الحمد لله الذى أنعم على بصفة الإخلاص لنفسى، أقف عند الفكرة التى أؤمن بصدقها غير عابئ بهجمة الناقدين" .. إن زكى نجيب حين راجع ترجمة كتابه إلى العربية بعد خمسة وعشرين عاماً من تأليفه وجد نفسه ثابتاً على مضمون الدعوة. وما مضمونها الذى يؤكد لنا سوى حرية الإنسان وقدرته على الخلق والإبداع. تلك قضية أساسية ينطلق منها، ودعوة مستمرة يدعو إليها.

إن بقية إجابته: نتقحم مجالاً — كادت كتاباته التالية تتسينا إياه — لا تثبته ولا تذكره، فهى منطقة مجهولة فى تفكيره أو قل منطقة مسكوت عنها، ولن نتضح إلا بإلقاء الضوء عليها فى دراسات أخرى، وفى سياقات مختلفة، هى منطقة الإنسان، العالم الباطنى الداخلى أو مملكة الحرية بلغة كانط. يقول: "فما زالت حتى هذه اللحظة أؤمن إيماناً راسخاً بأن الإنسان كائن مريد حر فى اختيار ما يريده، وأنه — دون سائر الكائنات — ليس حصيلة سلبية للعناصر الخارجية المحيطة به، بل هو مبدع خلاق يأتى بالجديد الذى يضاف إلى الوجود خلقاً جديداً، يكون له فضله وعليه تبعته^(٢).

ونتوقف عند قوله: "فما زالت حتى هذه اللحظة" الذى جاء فى بداية العبارة السابقة، والتى يؤكد فيها على إيمانه الدائم والسابق والحاضر والمستمر بهذه

(٢) زكى نجيب محمود: الجبر الذاتى: ترجمة أمام عبد الفتاح أمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، ص ٤.

الدعوى، أى القول بحرية الإنسان، أو بأن البحث فى الإنسان هو البحث فى الحرية، وأن كتاباته المختلفة بعد رسالته فى الدكتوراه، وحتى ترجمتها إلى العربية - خاصة؛ خرافة الميتافيزيقا" ١٩٥٣، والمنطق الوضعى ١٩٥٦، "ونحو فلسفة علمية" ١٩٥٨ - والتي تؤكد على إيمانه بالعلم والمنهج العلمى والفلسفة الوضعية والتحقق التجريبي للقضايا العلمية أو إمكانية هذا التحقق، أى الإيمان بعالم الحس ووقائعه المختلفة التي لا وجود لسواها؛ والاقتصار على العالم التجريبي، الذى تحكمه القوانين الطبيعية، ولم ينف أبداً إيمان الفيلسوف بعالم آخر هو عالم الإنسان والحرية. هذا هو الأساس العام الذى لا يعلنه صراحة، لا فى رسالته بالإنجليزية، ولا فى تقديمه لترجمتها العربية.

هل لنا أن نفترض أن زكى نجيب فى بحثه "الجبر الذاتى" كان بازاء فلسفتين؛ الأولى آمن بها إيماناً قوياً وجعلها بديهية أساسية لم يعلن لنا عنها. والثانية رفضها فى هذه اللحظة وشك فيها وانتقد صاحبها، وجعل محور دراسته دحض أفكارها؟ لا يخفى على القارئ أننا نقصد فلسفتى كانط وهيوم. إن التعارض بين هاتين الفلسفتين قائم فى ذهنه، ويتضح لنا من استقراء عمله الحالى. وغيره من أعمال. إن موقفه من كانط باطن فى إيمانه بعالمين ميز بينها صاحب الفلسفة النقدية؛ الأول الذى خصص له هذا العمل "الجبر الذاتى" وهو عالم الحرية الداخلية الباطنية للإنسان المبدع المتحرر الخلاق، والثانى عالم الطبيعة بما فيه من حتمية وجبر، والثانى هو ما تظهره التجربة الحسية.

ويمكننا إن استمرت المقارنة بين زكى نجيب وكانط أن نجد أوجه اتفاق شديدة ودقيقة وعميقة بينهما انطلاقاً من الفكرة الأساسية التى تمثل محور "الجبر الذاتى"، وهى نفس الفكرة التى قدمها كانط فى كتاباته الأخلاقية المختلفة "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" ١٧٨٥، الذى جعله بمثابة تمهيد لـ "نقد العقل العملى" كتابه الرئيسى فى الأخلاق ١٧٨٨، وكتابه الثالث والأخير "ميتافيزيقا الأخلاق". وذلك مقابل معارضته للقطب المضاد لكانط، ألا وهو الفيلسوف الحسى الإنجليزى هيوم D. Hume الذى سيكتب عنه ١٩٥٨، جاعلاً منه أحد رواد اتجاهه الوضعى المنطقى؛ إلا أنه فى هذا العمل يرفض ابستمولوجيته حين كتب يقول: "حين أنشأت هذه الرسالة العلمية فقد رأيت عندئذ أن أعارض اتجاهين فكريين فى تحليلهما

للنفس الإنسانية: هما مذهب هيوم فى المعرفة ومذهب السلوكية فى ميدان علم النفس، على حين أنى اليوم أبداً من هذين الأساسيين لأقيم فكرى، ذاهباً معهما إلى آخر ما يستطيعان... على أنى مع الأخذ بهذين المذهبين فى تحليلهما للمعرفة والسلوك أعتقد أنهما لا يستفذان الإنسان كله، بل يتبقى من الإنسان بقية ملغزة تستعصى على التحليل هى على وجه التحديد البقية التى يكون فيها الإنسان الفرد المتميز، المرید الحر فيما يريد، المبدع، الخلاق^(٣).

يؤكد زكى نجيب محمود فى هذه المقدمة المهمة التى كتبها بعد ربع قرن على إيمانه بالأسس التى قام عليها بحثه. "النتيجة التى أصل إليها اليوم هى نفسها النتيجة التى وصلت إليها فيما مضى، وإن اختلفت خطوات البرهنة والتدليل"^(٤).

ونستخلص من هذه العبارة قضيتين أساسيتين نظن أنهما مازالا ساريين منذ هذا العمل فى أعمال زكى نجيب التالية، وهاتان القضيتان هما:

١- إيمان زكى نجيب محمود الراسخ بحرية الإنسان - فى إطار الجبر الذاتى - وأنه مبدع خلاق يأتى بالجديد، الذى يضاف إلى الوجود خلقاً جديداً يكون له فضله وعليه تبعته. وما يستخلص من هذه القضية من نتائج قد لا تجد تعبيراً عنها فى هذا العمل الأول، لكنها تظهر بوضوح فى أعماله التالية، مثل أن العالم الداخلى وحرية الإرادة، وما يبده الإنسان من أعمال القيم عvisية على الدراسة العلمية، فهو جانب يعترف بوجوده من جهة وعدم قدرتنا على تناوله بالتحليل المنطقى وتحديده فى صياغة أو قوانين علمية من جهة أخرى.

٢- إيمانه الدائم بالعلم وقدرته على تناول القضايا التى تتعلق فقط بالوجود المادى الفيزيقي للأشياء، وذلك عن طريق إمكانية التحقق من قضاياها، واستبعاد ما لا يخضع منها للتحقيق.

بهذا يمكن تفسير ما قد يراه البعض من تباين بين وجهين لرجل واحد، الأول مناداته بطرائق للتحليل - "الوضعية المنطقية" - دون أن تضيف للناس فكرة إيجابية تحل لهم إشكالات، والثانى حديثه عن الإنسان وكأنه جمع فى بوتقة

(٣) الموضوع السابق.

(٤) نفس الموضوع.

واحدة عدة فلسفات معاصرة؛ الظاهرانية والوجودية والتطورية والبرجسونية. ويرفع زكى نجيب هذا التناقض أو التباين بين الموقفين. فالفرق بينهما — كما يراه — هو فرق بين منطق التحليل حين يكون مجرداً (كما فى معظم أعماله التالية)، وهذا المنطق التحليلى نفسه حين يدخل ميدان التطبيق (كما فى الجبر الذاتى)؛ فهذا العمل — فى حقيقته — إن هو إلا موضوع استخدم فى بحثه أدوات التحليل التى من شأنها تفتيت الفكرة المحملة إلى عناصرها البسيطة، فيلقى ضوء على محتواها حتى إذا ما عهدنا إلى وضعها فى السياق كانت أفرد على توصيلنا إلى نتيجة أو نتائج^(٥).

ومهمتنا فى هذا الجزء من دراستنا — هى أن نناقش هذين الجانبين ونحللهما، ونسعى لاستخلاص ما ينشأ عنها من نتائج تتعلق بفهم زكى نجيب لطبيعة وجود ومعنى القيم. ولم نلجأ إلى عرض أو تلخيص قضايا "الجبر الذاتى"، بل سنحلل نتائج هذا البحث وصولاً إلى بيان مكانته التأسيسية من فلسفة زكى نجيب محمود فى القيم.

٢- الجبر الذاتى بين الرؤية الميتافيزيقية والدراسة العلمية:

يؤكد المفكر على اهتمامه الذاتى بمشكلة حرية الإنسان، ويحددها لنا فى إطار علمى، مطبقاً عليها قانون كونت فى المراحل الثلاث، فقد كانت فى صورتها البدائية البسيطة مشكلة لاهوتية، وكانت فى المرحلة الثانية من النمو العقلى للإنسان مشكلة ميتافيزيقية بصفة خاصة، وأصبحت فى العصور الحديثة — بعد أن سلم العلم بنظرية التطور — أكثر دقة وأكثر عمقاً، وأصبحت مشكلة الحياة نفسها؛ والنتيجة التى يقدمها لنا فى هذه المشكلة؛ هى أن الإنسان حر لا بمعنى حرية إنعدام القانون أو الخضوع للعشوائية، لكنه حر بحرية منظمة تنظيمياً سببياً، فالفعل الإرادى معلول، وهو حر فى آن، وهذا ما يسميه الجبر الذاتى^(٦).

إن زكى نجيب يحدد بهذا العمل بداية مرحلة فى تفكيره؛ إنه يمثل بداية تفلسفه، أو قل بداية تبنيه للنظر العلمى، وهو يعترف لنا بذلك: "وإنى لأعلم علم

(٥) المرجع السابق، ص ٤ - ٥.

(٦) المرجع السابق، ص ٢١ - ٢٢.

التيقن مقدار التحول الذى طرأ على اتجاهى العقل، ذلك لأن أثره على قد جاوز النطاق الضيق لهذا البحث؛ فادى إلى تحول فى طريقة تفكيرى فيما كان موضوع هذا التفكير^(٧) إن معالجة هذه القضية — إذن — تمثل مرحلة جديدة؛ هى مرحلة الدراسة العلمية والتحليل المنطقى لقضايا الأخلاق. أو قل بداية تفلسف زكى نجيب فما يشغل الرجل هنا هو تحديد المصطلحات تحديداً علمياً، حتى نستطيع أن نتجنب المجادلات الميتافيزيقية التى لزوم لها. "وأنا حين أذهب إلى أن الإنسان حر فى أفعاله الإرادية يجب على أولاً وقبل كل شيء أن أحدد تحديداً دقيقاً قدر المستطاع ما أعنيه بكلمتى "حر" وإرادة"، ومثل هذا التحديد ضرورى كذلك لمعنى كلمه: النفس "أو الذات"^(٨).

إنه يقسم النظريات الممكنة عن النفس إلى مجموعتين رئيسيتين يطلق عليهما: اسم "النظريات المركزية" و"النظريات اللامركزية"، ويأخذ هيوم و"واطسن" كممثلين لصورتين من النظرية اللامركزية. الأول استخدم الاستبطان منهجاً للبحث، بينما استخدم الثانى منهج الملاحظة الخارجية للسلوك. ويناقد زكى نجيب هيوم، وينتقد نظريته، ويتبنى المنهج الذى استخدمه ديكارت حين أثبت وجود نفسه بوصفه عملية تفكير. فديكارت لم يزعم أن الذهن موجود لأنه اكتشفه عن طريق الاستبطان، لكنه زعم وجوده لأنه اكتشف أنه متضمن فى موقف معين كان يقوم بفحصه، ووجد أن إنكار الذهن لا يعنى سوى إعادة إثباته من جديد، فنحن أثناء عملية الاستبطان نكون على وعى مباشرة بالحالة النفسية التى نقوم بفحصها، لكننا بالإدراك الجدلى الذى نقترحه هنا لاكتشاف الذهن نستنتج وجوده؛ لأننا نجد أنه من الضروري أن يكون متضمناً فى المواقف السيكلوجية"^(٩).

بعد رفض النظريات اللامركزية التى ترد النفس إلى مجموعة من الحالات دون أى مركز موحد يوجد بغض النظر عن مجموعة العلاقات الخاصة بين هذه الحالات، لأنها غير كافية، وبعد رفض إحدى صور النظرية المركزية، وهى

(٧) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٨) المرجع نفسه.

(٩) المرجع السابق، ص ٤٤.

النظرية التى تقبل وجود مركز موحد؛ لكنها تعتبره الكتلة الشعورية البدنية المتصلة والمطرودة. نجده يسلم بالنظرية التى تقول بوجود مركز؛ لكنها ترفض أن يكون هو نفسه جانباً من جوانب الخبرة. ونستطيع أن نميز بين تصورين لهذا المركز، الأول هو تصوّره على أنه موجود بسيط أو كائن لا زمانى، أو روح قائمة فى البدن ومرتبطة به. والثانى على أنه مبدأ للوحدة يكمن وراء خبرة الفرد دون أن ينفصل عن هذه الخبرة بحيث يصبح قانون الكائن الحى نفسه، ينظم طريقه فى الإدراك والتفكير والفعل؛ لكنه ليس له وجود بمعزل عن الكائن الحى" (١٠).

ويأخذ زكى نجيب محمود بهذا التصور الثانى؛ وهو تصور براجماتى وظيفى ينقلنا إلى الأصول التى اعتمد عليها صاحب "الجبر الذاتى ونظريتها للذات أو العقل" (١١) — سواء أكانت هذه الأصول من: البراجماتية، أو التحليلية، أو الواقعية الجديدة —.

ويحدد هذا المركز فى "الفعل المتضمن فى عملية الإنتباه"؛ فالنفس هى فعل بواسطته يجمع الفرد ما يبدو أنه يساعده فى حفظ وجوده. هذا الفعل هو المبدأ الموحد لمحتويات خبرة الفرد بحيث تكون واحدة فى أية لحظة على الرغم من تعدد المحتويات وتنوعها، إنه الشرط الذى بدونه تصبح الرغبة والنفور والإنتقاء والرفض أموراً مستحيلة. وبدون افتراضه — من ناحية أخرى — لا يستطيع الفرد أن يشعر ويدرك ويفكر؛ إنه الصورة أو الخاصية الأساسية للفاعل السيكوني فى التى تجعله ينتقى العناصر التى لاغنى عنها لوجوده. وفى كلمة واحدة — كما يخبرنا زكى نجيب — المركز الموحد: هو الفعل المتضمن فى عملية الإنتباه" (١٢).

وهذا التحديد قريب من فهم الفيلسوف الأمريكى صاحب الواقعية الجديدة رالف بارتون بيرى R. B. Perry (١٨٧٦ - ١٩٥٧) (١٣) فالإنتباه الذى يقول به

(١٠) المرجع نفسه، ص ٥٢ - ٥٣.

(١١) راجع الفقرة الثالثة الذى خصصناها عن القيم عند زكى نجيب محمود فى الفصل السابق توفيق الطويل ودراسات القيم فى العربية.

(١٢) زكى نجيب محمود: الجبر الذاتى، ص ٤٥.

(١٣) راجع موقف بيرى فى د. أحمد عبد الحليم عطية: القيم فى الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيرى، القاهرة ١٩٨٨، الباب الثانى، الفصل الثانى.

زكى نجيب هو الاهتمام interest الذى يؤكد عليه بيرى، ووصف الإنسان عند المفكر العربى بالفاعل السيكوفيزيقي يذكّرنا بقول بيرى بأن الإنسان جماع مواقف الحياة الوجدانية الحركية. وهو ما يتضح فى شرح زكى نجيب لمفهوم الفاعل السيكوفيزيقي بالكل المتحد الذى يقوم بعمل رئيسى واحد فى وقت معين (الكل العضوى)، وهو يعنى بذلك "طريقة فى السلوك تعتمد على تعاصر أفعال الأجزاء التى يتألف منها هذا الكل بتلك الطريقة التى تؤدى إلى تركيز الكل فى عمل رئيسى واحد فى وقت معين.

وسوف نلاحظ أن تحليل الفرد إلى أجزاء متحدة الاتجاه فى أفعالها ليس إلا دراسة موضوعية، أو على أحسن الأحوال دراسة تالية — وإن كانت ذاتية — لموقف لا يمكن مطلقاً دراسته دراسة ذاتية أثناء عملية السير. لكنه يمكن فقط أن يخبره الفاعل كفعل؛ والفاعل السيكوفيزيقي فى حالة الفعل ليس شيئاً بالنسبة لنفسه سوى فعل، فهو لا يشعر بأية أجزاء أو أعضاء وهى تعمل، أو حتى بتكوينه العضوى ككل يعمل بطريقة تامة وكاملة^(١٤).

إن هذه النظرة الوظيفية التى يؤكد عليها نجيب هى نفسها نظرة بيرى للعقل التى ترجع إلى اعتناقه نظرية "الواحدية المحايدة" التى نجد أصولها لدى كل من: تشارلز بيرس وبراترند رسل وألفرد نورث وايتهيد ووليم جيمس وبيرى. وهى ما يؤكد عليه نجيب باسم "الانتباه"؛ فالانتباه لا يمكن تصوّره دون موضوع، سواء أكان هذا الموضوع داخلياً أم خارجياً. ومن هذه الثنائية: الانتباه/ إلى شئ ما، تتألف نظرتنا إلى النفس فالانتباه هو الجانب الذاتى، وما تنتبه إليه هو الجانب الموضوعى. والنفس هى وحدة الذات، والموضوع "أو هى ثنائية" الصورة — المادة" والصورة هى فعل الانتباه. والمادة هى الموضوع الذى يقع عليه الانتباه. ومن الواضح أن الجانبين لا يمكن أن ينفصلاً على الرغم من أنهما يمكن أن يتميّزا. فالفرد المنتبه وموضوع انتباهه يتضمن كل منهما الآخر، وهذان الجانبان لزمان لتكوين الخبرة أياً كان نوعها: منهما تبدأ الخبرة وبهما معاً تستمر. وليس

(١٤) زكى نجيب محمود: المرجع السابق، ص ٥٤، الحاشية.

فى استطاعتنا مطلقاً أن نحللها، ونردهما إلى فرد منتبه بدون موضوع أو إلى موضوع بدون الفرد المنتبه^(١٥).

وعملية الانتباه عنده عملية مستمرة ومتصلة من الواضح أن عملية الانتباه بوصفها فعلاً لفاعل سيكوفيزيقي، هى دائماً شىء واحد وهى هى نفسها، إذ لا توجد اختلافات كمية أو كيفية بين الحالات المختلفة للانتباه. وقل مثل ذلك فى أى فعل بما هو كذلك، فالرؤية واحدة باستمرار وهى هى، والمرئيات هى التى تختلف وتنوع، والسمع واحد دائماً، والأصوات هى التى تختلف وتنوع.^(١٦) معنى ذلك أن فعل الانتباه يقبع خلف حياة الفرد النفسية بأسرها، وما يبدو لنا أنه تنوع فى الأفعال السيكلوجية ليس فى حقيقة الأمر سوى تنوع للجانب الموضوعى، فليس هناك سوى فعل أساسى واحد هو الانتباه، ثم موضوعات متعددة تنتبه إليها فى أوقات مختلفة.

ويقتررب موقف زكى نجيب محمود فى الانتباه (الذى يساوى الشعور عند جميس والخبرة عند ديوى، والاهتمام عند بيرى) اقتراباً شديداً من أصحاب الاتجاه التجريبى فى القيم خاصة الفلاسفة الأمريكيين سواء ديوى البراجماتى أو بيرى الواقعى الجديد فى ربطهما بين الانتباه والنفع أو المصلحة^(١٧). فالسبب الذى يجعل الضوء اللامع أو الصوت المدوى يجذب الانتباه أكثر من الضوء الخافت أو الصوت الضعيف هو "نفع الفرد ومصلحته"^(١٨). يقول: "وسواء أكانت الظروف فى ظاهرها ذاتية أم موضوعية فإن النفع الحقيقى للفرد هو الذى يحدد باستمرار اتجاه الانتباه؟"

فهو يجعل من نفع الفرد ومصلحته القيمة القصوى أو الخير الأسمى فيما يطلق عليه "لذة الحياة" يقول: "ما أشرنا إليه على أنه نفع الفرد ومصلحته" ليس

(١٥) المراجع السابق، ص ٥٥.

(١٦) المرجع السابق، ص ٥٨.

(١٧) راجع هذا الموقف كل من محمد محمد مدين: القيم عند جون ديوى، رسالة ماجستير غير منشور، كلية الآداب، جامعة القاهرة. وأحمد عبد الحليم عطية: القيم فى الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيرى، القاهرة ١٩٨٨.

(١٨) زكى نجيب محمود: المرجع السابق، ص ٦٤.

شيئاً آخر سوى لذة الحياة التي هي نفسها جزء وجانب من الحياة .. ولذة الكائن الحي هي أن يستمر في الحياة، وأن يحدد نفسه باستمرار كحياة جديدة ... ولا يخلو منها لون من ألوان الحياة، فلذة الحياة هي العامل المشترك بين الكائنات جميعاً. والناس يوجهون انتباههم إلى موضوعات تختلف باختلاف منافعهم، وباختلاف المجالات التي تنتمي إليها هذه الموضوعات^(١٩) ومعنى ذلك أن الانتباه عملية انتقاء ورفض: انتقاء لما يبدو أنه يلبي منافع الفرد ورفض لما هو عكس ذلك. والانتقاء شرط ضروري للغرضية، التي هي الخاصية الأساسية للجانب السيكولوجي بوصفه جانباً متميزاً عن الجانب الجسمي، بل إن الغرضية عنده — كما هو الحال عند بيري — تؤخذ كمقياس لوجود الذهن^(٢٠).

وعلى هذا الأساس الذي يحدده لنا زكي نجيب في الفصل الأول من كتابه الذي يخصصه لتعريف النفس، وهو تعريف مستمد — كما رأينا — من النظرية الوظيفية — نجده يتناول — في الفصل الثاني الذي خصصه لنشاط الذات — الجبر الذاتي. والذي يعرفه لنا على النحو التالي:

"الخبرة هي مرجعي النهائي للبرهنة على أنني في حالة الانتباه لا أسلك في فعلى بسبب عوامل خارجية ذلك لأنني حين أنتبه أكون شيئاً ولا أكون ممتلكاً بشيء ما، أعني أنني أنتقي، وأقبل بديلاً من البدائل الموجودة أمامي، فأختاره وأجعله مالكا لي وأوحد بينه وبين ذاتي، ذلك هو الجبر الذاتي أو التحديد الذاتي الذي يضع فيه المرء ذاته ويجعلها على ما هي عليه^(٢١). إن كائنية زكي نجيب — التي لم يعلن عنها في هذا العمل — تظهر في تحديده للحرية بالعالم الداخلي، عالم الإرادة مقابل العالم الطبيعي عالم الحتمية. ويتضح ذلك في قوله "إن فكرة الحرية بالمعنى الذي تفهم به في نظرية الجبر الذاتي على أنها تظهر في فعل الفاعل حين ينتبه ويختار موضوعه — هذه الفكرة مستمدة مباشرة من خبرتي العينية كما أن فكرة الضرورة مستمدة من الفكرة الأصلية عن الحرية وفكرة القانون التي هي أساس العلم — وبالتالي أساس المذهب الجبري ليست إلا تصفية للوقائع العينية الموجودة في خبرتي الخاصة".

(١٩) المرجع السابق، ص ٦٥.

(٢٠) المرجع السابق، ص ٨٣.

(٢١) المرجع نفسه، ص ١١٥ - ١١٦.

إننا نؤكد هنا على كانبوية زكي نجيب، ليس فقط من ناحية نقده لهيوم، بل أيضاً من خلال تبنيه لمفهوم الإرادة واتخاذها من الإرادة العاقلة، أو الذات العاقلة معياراً خلقياً يقول: "إن المعيار الخلقى الذى أخذ به واعتبره صادقاً هو الأتى؛ إن الذات الحق هى التى يمكن أن توصف حقاً بأنها ذات عاقلة، وأنها ذلك العالم الذى نشغله فى أعماق لحظات حياتنا حكمة وروية وبصيرة.." (٢٢) وهذا المفهوم يتكرر لديه ويزداد وضوحاً ويكاد يقترب من قول زكي نجيب "بالذات المثالية".

ويرى أنه على الرغم من تعدد الأنظمة المختلفة للحياة فإن هناك نظاماً مثالياً يمكن أن يتحقق عن طريق الذات المثالية (وهى الذات العاقلة)، فالأخلاق تعنى السلوك تحت سيطرة العقل والفاعل بهذا السلوك يحقق ذاته الحق. وليس معنى ذلك أن كل فعل إرادى لابد من أن يكون فعلاً أخلاقياً، لأن الفعل الإرادى ليس إلا تحقيقاً لذات الفاعل فحسب، وكلما سار المرء فى أفعاله وفقاً للعقل سماً من الناحية الأخلاقية" (٢٣).

يضيف زكي نجيب فى فلسفته الأخلاقية — المبكرة — للانتباه، خاصية الجهد والرغبة، فالفعل الأخلاقى يقوم على الجهد ويستلزم الرغبة.

ويناقش صاحب الجبر الذاتى رأى روس Ross الذى يقول إن العقل لا يقل فى خيريته كلما أصبح سهلاً عن طريق العادة: لأن الخيرية لا تقاس بشدة الصراع وإنما بقوة التكريس للواجب، فكما كانت الدوافع التى تعارض فعل الخير قوية كنا على يقين من أن الإحساس بالواجب لابد أن يكون قوياً، لكنه قد يكون قوياً أيضاً حتى تكون الدوافع المعارضة ضيقة أو غير موجودة" (٢٤).

والسؤال الذى يطرحه هو كيف يمكن أن تظل القيمة الأخلاقية باقية كما هى سواء أكانت المقاومة ضعيفة أم قوية؟ وإذا سلمنا بأن السلوك الخير يظل خيراً، فهل تظل القيمة الأخلاقية التى تعزى إلى هذا السلوك فى الظروف المختلفة هى هى...؟ هل نبذى نفس الإعجاب للرجل الفاضل الذى يعيش وسط إغراءات الغواية

(٢٢) المرجع نفسه، ص ١٥٠.

(٢٣) نفس الموضوع.

(٢٤) المرجع السابق، ص ١٥٢.

ولكنه مع ذلك يسلك سلوكاً فاضلاً، والرجل الذى يسلك سلوكاً فاضلاً دون أن تكون حوله غواية ولا إغراء يشدانه إلى الاتجاه الخاطئ^(٢٥).

ينتقل بنا زكى نجيب نقلة هامة تقربه من سارتر، فالفعل الأخلاقى أشبه بالخلق الفنى، هو إبداع على غير مثال، لذا فهو يرفض أخلاق العادة. ويؤكد على أخلاق الجهد، حيث يميز بين السلامة والقيمة فى الفعل الأخلاقى. فالفعل الأخلاقى كلما أصبح سهلاً عن طريق العادة ظلت سلامته الأخلاقية تامة غير منقوصة، لكن قيمته الأخلاقية تتناقص بالتدرج مع تناقص الجهد المطلوب، فهو يعدّ الفعل الأخلاقى خيراً بناءً على الجهد الأخلاقى الذى يبذل فى هذا الفعل قبل أن يتحول إلى عادة سهلة ميسورة. يقول: "إن الفعل الأخلاقى — فيما اعتد — أشبه ما يكون بالإنتاج الفنى، أعنى أنه لون من الخلق: فإذا ما تكرر الفعل حتى أصبح عادة فإن الخلق الحقيقى الأصيل يعزى فى هذه الحالة إلى الأفعال الأولى فى السلسلة بينما لا تكون الأفعال التالية سوى "تقليد" أو محاكاة"^(٢٦) للجهد إذن أساس خيرية الفعل الأخلاقى ومصدر قيمته الخلقية.

وبالإضافة إلى التأكيد على الفعل الأخلاقى القائم على الجهد يقول بالرغبة هدفاً محرّكاً للفعل الأخلاقى، والرغبة هى تحديد لما سبق أن أسماه لذة الحياة. وهو فى هذا يقترب من معظم النظريات التجريبية المعاصرة فى القيم، ويستشهد بعبارة اسبينوزا التى استشهد بها الفيلسوف الأمريكى رالف بارتون بيرى "فنحن لا نرغب فى الشيء لأنه يسرنا بل على العكس أنه يسرنا لأننا نرغب فيه"^(٢٧). وعلى الرغم من استشهادات زكى نجيب العديدة من اسبينوزا، إلا أنه يختلف عنه، وهو يؤكد على هذا فى قوله: "إن وجهة النظر التى يأخذ بها هذا البحث تختلف عن وجهة النظر التى تنسب عادة لاسبينوزا وهذا الاختلاف يكمن فى أن البحث الحالى لا ينظر إلى طبيعة الفاعل على أنها معطاة ومقدرة سلفاً لأن طبيعة الفاعل — إلى حد معين — من صنعه. معنى ذلك إنه حريص على تأكيد الحرية الداخلية ضد الحتمية، وأيضاً الاحتمية لأن مصدرها الذات. وهو يكرر أن لا يريد أن يستتبط

(٢٥) المرجع السابق، ص ١٥٣.

(٢٦) الموضع نفسه.

(٢٧) المرجع السابق، ص ١٩٦.

حريتنا من الاحتمية فى العالم الطبيعى، وحتى إذا كان العالم المادى تحكمه حتمية مطلقة "سوف أظل على اقتناع تام بأن الإرادة البشرية تحدد نفسها ولا يمكن التنبؤ بها" (٢٨).

وإذا أردنا أن نواصل متابعة الفيلسوف وتحليل أفكاره فى "الجبر الذاتى" لتأكيد فكرتنا القائلة بكائنية زكى نجيب محمود فى قوله إن الإنسان مملكة الحرية، وهو مصدر التشريع وأنه ملك ومواطن فى مملكة الأخلاق وجمهورية العقلاء والأفعال الحرة.

فالإنسان مصدر القانون الذى يشرعه لنفسه وحرية نابعة من داخله، فالإرادة حرة ومشروطة "إن من الممكن أن يكون للإرادة سبب، وأن يكون هذا السبب الفاعل نفسه مع ذلك حر" (٢٩). فالقول بأن الإرادة مشروطة وحررة معاً هو ما يعينه بالجبر الذاتى، فالأفعال الإرادية ترتبط ارتباطاً سببياً بمقدمات معينة تقوم فى طبيعة تكوين نفسه ما دامت هذه الأفعال تعبر عن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته، وهى فى نفس الوقت حرة لأنها ليست نتاجاً ضرورياً لشيء آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه، فبمقدار ما يكون الفاعل مكتف بذاته فى تفسير الفعل الإرادى فهو حر إلى هذا الحد فى هذا الفعل، وهو بإنجازه له على هذا النحو يكون محدداً بذاته أو مجبراً ذاتياً (٣٠).

يتأكد ذلك فى الفقرة الأخيرة من كتابه التى يقتبسها من برجسون والتى تقول: "نحن أحرار حين تتبع أفعالنا من شخصيتنا بأسرها حين تغير هذه الأفعال عن تلك الشخصية بحيث يكون بينهما تشابه لأحد له. وهو التشابه الذى نجده بين الفنان وإنتاجه. ولا يهم أن يقال بعد ذلك إننا علدئذ نستسلم للأثر القوى الشامل لشخصيتنا: لأن شخصياتنا فى النهاية هى نحن" (٣١).

يظهر لنا زكى نجيب فى "الجبر الذاتى" فيسلفاً أخلاقياً، يهتم بمشكلة أساسية هى حرية الإرادة. يتجنب فى عرضه لها التناول اللاهوتى والتناول الميتافيزيقى،

(٢٨) المرجع السابق، ص ٢٤٦.

(٢٩) المرجع نفسه، ص ٢٥٦.

(٣٠) الموضع نفسه.

(٣١) نفس المرجع، ص ٢٩٤.

ويصيغها صياغة علمية. ولا يمكن لنا أن نستنتج من اهتمامه بهذه المشكلة أنه صاحب تأمل ميتافيزيقى، فالمهم هنا ليس حل المشكلة التى طالما شغل بها الفلاسفة بقدر ما هو حرص المفكر فى بداية تفلسفه على صياغتها صياغة علمية محددة تجنباً للمجادلات اللفظية العقيمة، وذلك بتحديد المصطلحات المستخدمة فيها تحديداً منطقياً. وعلى ذلك يمكننا أن نستنتج أن بحث القضايا الأخلاقية من المسائل التى شغل بها مبكراً فى مرحلة دراسته للدكتوراه، التى تمثل تحولاً معرفياً أصيلاً، وبداية للمرحلة العلمية الوضعية التى انتهجها فى كتاباته اللاحقة وهذا الاهتمام الأخلاقى المبكر الذى يدور حول مشكلة أخلاقية تقليدية يوضح الاهتمام الكبير بالإنسان ومحاولة دراسته دراسة علمية. ونستخلص من هذا العمل بعض الملاحظات الأولية التى تمهد لنا تناول أعمال زكى نجيب فى مجال القيم وطبيعتها ووجودها.

— ينتمى عمل نجيب محمود الأول "الجبر الذاتى" إلى مجال الأخلاق أو الدراسة العلمية للأخلاق والتحليل اللغوى المنطقى لقضاياها التقليدية، أكثر من انتمائه إلى الدراسة المعاصرة للقيم. فهو وإن كان يوضح اهتمام صاحبه بالأخلاق، فهو يسعى لتجاوز المناهج التقليدية إلى النقد المنطقى لحلول القدماء وتفسيراتهم لهذه القضايا.

— يتعامل زكى نجيب محمود ليس فقط مع درس تاريخ الفلسفة بل مع مشكلات الفلسفة المعاصرة فى وقت كتابة عمله وإذا كان المتفحص لقائمة مراجعه واستشاداته يجده يتعامل مع أفلاطون وأرسطو وكتاباتهما المختلفة، وليبنتز وهيوم ولوك واسبنوزا، وكانط ومل من القدماء والمحدثين. ونجده أيضاً يقتبس من: رسل، ووايتهد، ووليم جيمس ويناقش تحليلاتهم للعقل والوعى، وهو لا يعرض أو يحلل أعمالهم مكتفياً بدور الباحث الملخص بل يوظف هذه الكتابات لتقديم فرضه الأساسى، ويتضح مع تحليل ومناقشة زكى نجيب محمود لمشكلة حرية الإرادة إيمانه الشديد بالإنسان وحرية وقدرته اللا محدودة على إبداع أفعاله وإن هذا العالم، عالم الإنسان الحر يقابل عالم الحتمية فى الطبيعة. ثنائية لا يعلن عنها زكى نجيب وإن كان يؤمن بها وتتأكد على امتداد صفحات عمله؛ عالم الطبيعة المادية الفيزيائية التى تخضع ظواهره للحتمية وهو موضوع العلم، وعالم الإنسان الحر

الذي تستعصى ظواهره على الخضوع للحتمية، والذي يسعى لبحثه بحثاً علمياً دون أن يصل إلى تأكيد إمكانية هذه الدراسة العلمية لسلوك وأفعال الإنسان وقيمه أو نفى هذه الإمكانية. وهذا ما نجده في دراساته اللاحقة وفي مقدمتها "موقف (= خرافة) الميتافيزيقا". التي جاء بياناً وبرنامجاً لتوجهه الفلسفي الجديد مقابل الاتجاهات السائدة لدى زملائه العاملين في مجال الفلسفة في ثقافتنا العربية المعاصرة.

٣- موضوعية العلم وذاتية القيم

يحدد لنا زكي نجيب في كتابه "موقف من الميتافيزيقا" موقفه من نسبية القيم. وهو الموقف الشائع عنه، والقائل بنسبية الخير والجمال. وفي هذا العمل يقدم لنا فلسفته؛ والتي تسعى لأن تكون فلسفة تجريبية علمية. من هنا فهي ترفض الميتافيزيقا وما يندرج تحتها من علوم فلسفية. وقد استبعد في هذا الكتاب كل العبارات الميتافيزيقية باعتبارها خالية من المعنى لأنها تبحث في أشياء لا تقع تحت الحس لا فعلاً ولا إمكاناً ومنها الخير والجمال. يقول: "ونحن نسلك العبارات التي نتحدث عن الخير وعن الجمال في زمرة الميتافيزيقا بالمعنى الذي حددناه لها، وبالتالي فإننا نرى العبارات التي نتحدث عن هاتين القيمتين في الأشياء - قيمة الخير وقيمة الجمال - خالية من المعنى ولا تصلح أن تكون علماً ولا جزء من علم" (٣٢).

وهو من البداية يرفض وجهة النظر الموضوعية في القيم التي تعترف لها بوجود مستقل عن الإنسان، ويدافع عن وجهة النظر الأخرى التي تجعل قيمة الشيء مجرد شعور ذاتي عند الإنسان نحو الشيء وليست هي بكانتة فيه. ويعطى لنا مثلاً على ذلك بأن الجمال في وصفى لوردة بأنها جميلة هو شيء أضيف لها من عندي، وصف لشعوري إزاءها لا وصف لها هي. وهو موقف أقرب إلى موقف سانتيانا في كتابه "الإحساس بالجمال" ويبري في "النظرية العامة للقيمة" (٣٣).

(٣٢) زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، ط ٣ دار الشروق، القاهرة ١٩٨٧ ص ١١٠.
(٣٣) راجع كل من د. سانتيانا؛ الإحساس بالجمال، ترجمة محمد مصطفى بدوي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ورالف بارتون بيرى: أفاق القيمة ترجمة د. عبد المحسن عاطف سلام، النبعة المصرية، القاهرة ١٩٦٨ ودراستنا: القيم في الواقعية الجديدة، القاهرة ١٩٨٨.

ويستنتج منه زكى نجيب محمود على عكس صاحباً الواقعية النقدية والواقعية الجديدة أن العبارة التى تحتوى على قيمة "جمال، هى عبارة تتحدث عما ليس بحس، أنها عبارة ميتافيزيقية.

ويتابع زكى نجيب فتجنشتين فى موقفه هذا، فهو يرفض موضوعية القيم، ويتبنى وجهة النظر الأخرى التى تسرى فى معظم مذاهب الفلاسفة المعاصرين. وتشير كلماته إلى هذا الموقف الذى يعود إلى صاحب الرسالة الفلسفية المنطقية، ولا قناعنا بأن القيم جزء من ذاتنا، وأن العالم الخارج عنا لا خير فيه ولا جمال إنما هو عالم من أشياء^(٢٤) ينقلنا من الميتافيزيقا إلى العلم عن طريق اللغة موجهاً مجهوده إلى إثبات أن العبارة التى تتحدث عن "قيمة" شئ ما هى عبارة فارغة من المعنى. وللغة عنده كما عند كارناب Carnap وظيفتان هما: التعبير والتصوير^(٢٥) أو كما عند ريتشاردز A.G. Rietcher الذى حدد اللغة بالاستعمال؟ فهى إما تستعمل استعمالاً علمياً، أو استعمالاً انفعالياً حيث تحىء اللغة معبرة عن الحالة الوجدانية لقائلها^(٢٦) وعلى هذا الأساس يقسم مذاهب الأخلاق إلى قسمين: مذاهب تصويرية وأخرى تعبيرية. يتبنى الفريق الأول القول بأن القيمة موضوعية تدرك وتوصف بعبارة وصفية علمية، والفريق الآخر يرى أن العبارة الأخلاقية جملة تعبيرية تعبر عما فى نفس قائلها مما لا يمكن مراجعته فيه فهى أشبه بالصراخ مثلاً أو بهقهة الضحك". وهو ينتمى كما أخبرنا إلى هذا الفريق الثانى^(٢٧).

وهو يتبنى تحليل ستفنسون Stevensen للاختلاف فى الحكم الأخلاقى، الذى يكون على أحد ضربين: إما اختلاف على وصف أمر وتفسيره وصفاً وتفسيراً يراد بهما مطابقة الواقع الخارجى "اختلاف الرأى"، وإما أن يكون اختلافاً فى الميول

(٢٤) نجد هذا الموقف واضح فى بداية كتاب فتجنشتين: رسالة منطقية فلسفية، حيث يقول: "معنى العالم يجب أن يكون خارج العالم. كل شئ فى العالم هو كما يحدث، فى العالم لا يوجد قيمة، وإن وجدت فليس لها قيمة، لو أن هناك أية قيمة بمعنى القيمة فاتها خارج الكل".

(٢٥) يتابع زكى نجيب موقف كارناب فى تحديده لطبيعة اللغة، ويجعل منه أساساً لفهمه للقيمة ويردنا إلى كتابه Philosophy and logical Syntax ص ٣٣.

(٢٦) راجع كتاب ريتشاردز: فلسفة النقد الأدبى؛ الذى يعتمد عليه زكى نجيب محمود ويستعين بتقسيمه لوظائف اللغة ليقسم على أساسها مذاهب فلاسفة الأخلاق.

(٢٧) زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا ص ١١٤.

والأهماء، وعندئذ لا يكون ثمة سبيل إلى الاتفاق، إلا أن يكره أحد المختلفين على قبول أمر لم يكن يرضاه، وليس الإكراه اتفاقاً بالمعنى الصحيح^(٣٨).

لا يرفض زكي نجيب القيم كلية ولا يستبعد ما نهائياً كما قد يفهم من حديثه، بل هو يعنى فقط بكيفية إدراكها ومدى خضوعها للمعرفة العلمية لذا فهو يميز بين حديث الإنسان عن رغباته الخاصة ووصفه لميول الناس، وإن كانت الأولى فهي عبارة فارغة من المعنى، لأنه لا سبيل إلى تحقيقها، وإن كانت الثانية فهي عبارة مقبولة عنده، إذ يمكن الرجوع إلى ملاحظة ميول الناس كي يتحقق من صدق القائل، أن هذه التفرقة ضرورية عند الرجل لتعلم متى يجوز الكلام عن القيم ومتى لا يجوز.

ويوضح نقده لآراء "جود" عنصراً هاماً في فهمه للقيم وهي أداتيها وارتباطها بالفعل، يقول: "إن أصحاب المذهب الوضعي المنطقي حين يجعلون الجمل الأخلاقية والجمالية بغير معنى سوى التعبير عن أهواء قائلها فهم يقصدون الجملة الحملية لا الشرطية فهم إذ ينكرون أن يكون هناك معنى لعبارة (س خير) يوافقون بالطبع على وجود معنى للألفاظ الدالة على القيم إذا استعملت لتدل على أنها وسائل لغايات^(٣٩) وهو هنا يحيلنا إلى موقف البراجماتية خاصة رأى بيرس Ch. Pierce في "كيف نجعل أفكارنا واضحة؟": "فالجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى لأنها لا تشير إلى عمل يمكن أدائه للتحقيق من صدق معناها، ولا تكون الجملة بذات معنى إلا إذا أمكن تحويلها إلى عمل: فكل جملة لا تدل على بذاتها على ما يمكن عمله، بحيث يكون هذا العمل هو معناها الذي لا معنى لها سواه"^(٤٠) تكون جملة فارغة من المعنى.

ينكز زكي نجيب أن تكون القيم علمية أو موضوعاً للدراسة، لأنها مما لا يمكن التحقيق منه، الجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى، ولذلك فهي لا

(٣٨) المصدر السابق، ص ١١٧، يعتمد زكي نجيب على مستفسون ربما أكثر من أير وكراناب، وينقل عنه أمثله، ويستشهد به الصفحات من ١١٤ حتى ١١٧ مما يجعله أقرب إلى موقفه الذي يرجع للقيم إلى الانفعالات.

(٣٩) زكي نجيب في موقف من الميتافيزيقا، ص ١٢١.

(٤٠) المصدر السابق، ص ١٢٢.

تصلح أن تكون جزءاً من علم، لأن الشرط الأساسى الذى يجب أن يتوفر فى أية قضية علمية، هو إمكانية التحقق من صدقها "فالعبرة الأخلاقية - وكذلك العبرة الجمالية - ليست بذات معنى، وإنما توهمنا أنها جملة مفيدة لأن تركيبها النحوى يشبه تركيب الجمل المفيدة"^(٤١).

ويتساءل زكى نجيب عما تدل عليه كلمة "خير" أو كلمة "جميل" أو غيرها من الكلمات الدالة على "قيم"؛ حين ترد فى عبارات الحديث بين متكلم وآخر؟ إنها كما يخبرنا تدل على حالة نفسية عند المتكلم نفسه، إنها تدل على أن للمتكلم انفعالاً بالحب أو الكراهية نحو شيء بعينه، إذا نظر الرأى إلى شيء فقال عنه "هذا خير" أو "هذا جميل" كان بقوله هذا مشيراً إلى حالته الداخلية آراء هذا الشيء، دون أن يدل على شيء خارج نفسه، إن المتكلم هنا يعبر عن ذات نفسه أو قل إنه "يفعل انفعالاً معيناً، ويضع انفعاله هذا فى كلمة يقولها مثل كلمة "خير" أو كلمة "جميل" وبالطبع لا سبيل إلى مناقشة المنفعلة فى انفعاله، إن عبارات القيم لا تصف شيئاً ولا تقر شيئاً إنما هى تعبير عن انفعال المتكلم" وهى تقال لعلها تثير فى السامع انفعالاً شبيهاً به"^(٤٢) إنما هنا بإزاء متابعة دقيقة لما يؤكد كل من أوجدن Ogdem وريتشاردز Richards فى كتابهما "معنى المعنى" أن استعمال كلمة خير إن هو إلا وسيلة للتعبير عن انفعال المتكلم. ويرد على النقد الذى قدمه دفيد روس للنظرية الانفعالية فى كتابه "أسس الأخلاق" ويبين تذبذبه فى القول بموضوعية القيم وذاتيتها فى كتابه "الصواب والخير"^(٤٣).

ينتقل زكى نجيب من تبني موقف الوضعية المنطقية، الذى يرفض القيم باعتبارها عبارات ميتافيزيقية خالية من المعنى إلى تبني النظرية الانفعالية كما يتضح فى قوله "النظرية الانفعالية التى نقدمها لك الآن، وندافع عنها تسوى بين الخير والجمال فى أن كليهما معتمد على الذات المدركة لا على صفة فى الشيء

(٤١) يستند رفض زكى نجيب لإمكانية الدراسة العلمية للقيم، لأنها مما لا يخضع للمنهج العلمى ولا يمكن التحقق منها. وقد أفاض عدد كبير من الباحثين فى رفض مبدأ التحقيق باعتباره وسيلة علمية دقيقة لدراسة القيم.

(٤٢) زكى نجيب، المصدر السابق، ص ١٢٦.

(٤٣) المصدر السابق، ص ١٢٩.

المدرک" (٤٤) وهو يريد أن يطمئن الناس على قيمهم التى يعتزون بها "فلسنا نلغيها، وإنما نضعها موضعها الصحيح، وهو أنها تقديرات ذاتية لا وجود لها فى عالم الطبيعة، ولا تناقض بين أن يكون التقدير ذاتياً وأن نعتر به ونذود عنه" (٤٥).

ويحلل نقد الأستاذ بتون Poton للنظرية الانفعالية فى القيم؛ ذلك لأن بتون يهاجم النظرية الانفعالية بطريقة خطابية لا بطريقة منطقية، وثانياً لأنه دافع فى نهاية حديثه عن هذه النظرية التى جعلها موضع هجومه موضحاً أن المبادئ الأخلاقية العليا تختلف فى تطبيقها باختلاف الظروف القائمة، وهو نفس موقف زكى نجيب محمود والنظرية التى يدافع عنها، والتى تقول أن الحكم الأخلاقى تعبير عن انفعال المتكلم إزاء شىء ما، محاولاً أن يحدث انفعالاً شبيهاً عند السامع، وإن فلا صدق قيمة ولا كذب، لأن الانفعالات النفسية ليست مما يوصف بصدق أو كذب، ويستشهد بأقوال أير فى كتابه عن "اللغة، الصدق والمنطق" فالحكم الأخلاقى لا إثبات له ولا نفى، حكمه فى ذلك حكم صرخة الألم أو كلمة الأمر وما إلى ذلك من الأشياء التى تعبر عن حالة شخصية ولا يصور أمراً خارجياً" (٤٦).

ويؤكد زكى نجيب موقفه ويلخصه فى أن العالم لاخير فيه ولا جمال، بمعنى أنه ليس بين أشياءه شىء اسمه خير وشىء اسمه جمال ... فالشىء نفسه يكون خيراً أو شراً جميلاً أو قبيحاً حسب ما تراه أنت فيه، والمحيط الاجتماعى والمصلحة الذاتية هما اللذان يحددان لك ما تراه فى الشىء من خير أو جمال أو غير ذلك.

وهو يناقش هذه القضية فى الفصل الرابع فى كتاب "تحو فلسفة علمية" تحت عنوان (الكلمات ومدلولاتها) حيث يخصص الفقرة الخامسة للكلمات الوجدانية بعد أن عرض لثلاثة ضروب من الكلمات هى: اسم العلم، والاسم الكلى، والكلمة المنطقية وليس فيها ما هو رمز كامل يدل على وجود مسماه وجوداً فعلياً فى دنيا الأشياء إلا اسم العلم. ثم يتحدث عن الكلمات التى تدل على قيمة خلقية أو جمالية "الكلمات التى تدل على أن فى المتكلم انفعالاً من نوع معين، لكنها لا تشير إلى

(٤٤) المصدر السابق، ص ١٣٠

(٤٥) المصدر السابق، ص ١٣٢.

(٤٦) المصدر السابق، ص ١٣٥.

كائن خارجى إن كلمة جميل وما يدور مدارها من كلمات لا تشير إلى شىء قائم فى عالم الأشياء الخارجية، بل تشير إلى حالة نفسية يحسها قائلها. "إنه مهما تعددت الآراء فى تحديد معنى الجمال فهى جميعاً على اتفاق بأن جزءاً من المعنى — على الأقل — هو التأثير الداخلى الخاص الذى يتعرض له من يشهد شيئاً جميلاً؛ لكن اختلاف الآراء يظهر بعد ذلك فى تحديد الجانب الخارجى الإدراكى من معنى الجمال" (٤٧).

خلاصة الأمر عنده هى أن الألفاظ الدالة على قيمة جمالية أو قيمة خلقية ليست من قبيل الأسماء التى تسمى شيئاً بذاته فى عالم الأشياء كأسماء الأعلام؛ وليست هى من قبيل الأسماء التكلية التى تدل الواحدة منها على مجموعة وصفية قد تتحقق عناصرها فى شىء بذاته من أشياء العالم الخارجى، وليست هى من قبيل الكلمات المنطقية، بل هى نوع رابع وفريد، إذ هى لا تشير إلى أى مدلول خارج الإنسان الذى يسوقها فى كلامه ليخرج منها انفعال أحس به وربما أراد أن يثير انفعالاً شبيهاً به عند سامعه (٤٨).

الأخلاق إذن نسبية وهذا مدار الفصل الثانى عشر من "تحو فلسفة علمية" الذى جعل عنوانه (من المطلق إلى النسبى) فقد كشف التحليل المنطقى للأحكام الدالة على القيم أنها ليست من المعرفة إطلاقاً فضلاً عن أن توصف بما يوصف به أدق أنواع المعرفة من يقين، مؤكداً أن المماثلة بين الأخلاق والعلوم سينتهى بها الأمر إلى وبال على الأخلاق نفسها (٤٩) يقول: "ليست الأخلاق ومبادئها من قبيل المعرفة العلمية بنوعيهما الرياضى والطبيعى .. وإن أصر الفلاسفة على أن يماثلوا بين الأخلاق وبين العلم كانت النتيجة العلمية لذلك زوال الأخلاق نفسها، لأننا عندئذ سنكتفى فيها بالعبارات الوصفية وتخرج منها جانب الأمر، أى أنا نكتفى بأن نصف الطرائق التى يسلك بها هذا المجتمع أو ذاك فى ظروف حياتهم المختلفة دون أن

(٤٧) زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٠، ص ١٠٩.

(٤٨) المصدر السابق، ص ١١٣.

(٤٩) ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩، ص ٢٤٢.

نصف هذا الطريق بقيمة معينة. مع أن صميم الأخلاق هو أن تكون معيارية، أى تضع للناس ما ينبغى أن يكون، لا أن تكتفى بمجرد وصف ما هو كائن — لكننا إن رسمت لنا ما ينبغى أن يكون فقد خرجت من نطاق العلم الموضوعى ودخلت فى نطاق آخر من الكلام، وهو الكلام الذى يعبر به الإنسان عن رغباته وآماله، وفى ذلك قد يختلف الناس دون أن يكون فى اختلافهم تناقض يآباه العقل ومنطقه^(٥٠) ويتفق هذا الموقف تماماً مع موقف ريشنباخ الذى يقول: "إن الأخلاق لو كانت ضريباً من المعرفة لما كانت على نحو ما أرادها الفلاسفة الأخلاقيون أن تكون، أى لما كانت تقدم توجيهات أخلاقية .. ويضيف أن التحليل الحديث للمعرفة يجعل الأخلاق المعرفية مستحيلة، فالمعرفة لا تشمل على أية أجزاء معيارية وبالتالي لا تستطيع تفسير الأخلاق"^(٥١).

ويستخلص مراد وهبة من تحليل زكى نجيب اللغوى نتيجتين تخصنا منها الثنائية التى ترى أن القيم "تعبير ذاتى صرف لا شأن له بالعالم الخارجى" مغزى ذلك إنه إذا اختلف أثنان فى حكم تقويم "فلا سبيل إلى الرجوع إلى مقياس خارجى لنفصل به، أيهما مصيب وأيها مخطىء ويرجع دافع زكى نجيب إلى تبنى هذا الموقف دافع اجتماعى، لأن يقرر أن الأخلاق مرتبطة بالطرائق التى يسلك بها هذا المجتمع أو ذلك فى الحياة ولما كانت الأخلاق تقع خارج نطاق العلم فلا ينطبق عليها مبدأ عدم التناقض ومن ثم تصبح جميع الأخلاقيات مشروعة، ولهذا ليس ثمة داع إلى تغييرها والنتيجة المحتومة بعد ذلك أنه ليس ثمة مبرر لإلزام الفرد بقضية اجتماعية"^(٥٢).

والحقيقة أن نقد مراد وهبة صحيح تماماً إذا تعلق الأمر بموقف زكى نجيب فى "خرافة الميتافيزيقا" و"تحو فلسفة علمية" وهما عملين يغلب عليهما عرض موقف الوضعية المنطقية وليس الموقف العلم للمفكر العربى الذى أشرنا إلى بداياته فى الفقرات الأولى من هذا البحث، والذى يتجلى فى الجبر الذاتى ويتضح بعد ذلك

(٥٠) زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص ٣٩٢.

(٥١) ريشنباخ: الموضع السابق.

(٥٢) د. مراد وهبة: مقالات فلسفية وسياسية، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ص ١٢.

فى مؤلفاته المختلفة خاصة: "وجهة نظر" و"من زاوية فلسفية" و"ثقافتنا فى مواجهة العصر". ويظهر باوضح ما يكون فى "تجديد الفكر العربى". وما ييمنا الإشارة إليه قبل تحديد معالم هذا الموقف هو أن زكى نجيب فى هذه الأعمال لا يغير من موقفه بل أنه يوسع من فهمه للقيم ويفصل فى بيان هذا الموقف الذى جاء عرضاً فى "خرافة الميتافيزيقا" و "تحو فلسفة علمية" وأسئء فهمه، وأن زكى نجيب محمود لا يتخذ الوضعية مذهباً بل أداة وطريقة علمية فى التفكير يقول: "أجبنى قد اتخذت من اتجاهات الفلسفة المعاصرة اتجاهاً هو فى حقيقته "منهج للتفكير" لا "مذهب" يورط نفسه فى مضمون فكرى بذاته، فكنت كمن وضع فى يده ميزانا يزن به ما يشاء دون أن يملأ يديه بمادة معينة لا بد أن تكون هى وحدها موضع الوزن والتقدير"^(٥٣) إن "وجهة نظر" د. زكى نجيب، هى ضرورة اجتماع العلم المشترك والقيم الخاصة الموروثة فى مركب واحد، منه تتكون الشخصية العربية الجديدة، لا أنس أن العلم ليس هو القيم، الأول موضوعى، "الثانية ذاتية دون أن تكون موضوعية الأول فخراً له، ولا ذاتية الثانية مسينة لها، "يقول بحرارة "لست أنوى الإفاضة فى هذه التفارقة، بل إنى لم أذكر عنها شيئاً فى هذا الكتاب وكفانى ما قلته عنها وما لقيته بسببها"^(٥٤) إن زكى نجيب يقول بتنائية العلم والقيم ويعترف للأخيرة بنوع من الذاتية. وإذا تساءلنا عن كنه هذه الذاتية التى تتحدث عن الإرادة أو حرية الإرادة والفعل وهذا محور الفقرة القادمة.

٤- نحو نسق شامل للعلم والقيم :

إن طبيعة القيم عند زكى نجيب طبيعة مزدوجة. وهو يشير فى دراسته "أزمة القيم فى عصر الانطلاق" إلى ازدواجية القيم بين العالم الخارجى والعالم الداخلى وأن هذا الازدواج هو الحالة الطبيعية بين أفراد أمة مع أفراد أمة أخرى. لكن عنده، ليس الحالة الطبيعية بين أبناء الأمة الواحدة إلا فى مراحل الانتقال والتطور. ونحن فى حالة انتقال من طور الزراعة إلى طور الصناعة لكننا مازالنا متققلين بأخلاقيات المجتمع الزراعى مثل فهمنا لقيمة الزمان وللتفاوت الطبقي.

(٥٣) زكى نجيب مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق ط٤ عام ١٩٨٧، ص ٢٤٦.

(٥٤) زكى نجيب وجهة نظر، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٧، ص٠٠.

يقول: "إن أول ما يلفت أنظارنا، ونحن على مشارف المرحلة الثالثة من مراحل السير، مرحلة الإنطلاق، هو ازدواج القيم فنحن مشدودون اليوم بين قديم وجديد، نعمل بأجسادنا على نحو ونفكر بعقولنا ونحس بقلوبنا على نحو آخر"^(٥٥) يتحدث زكي نجيب في هذه الفترة الهامة ١٩٦٧ عن التحول الاجتماعي، وعن أهمية القيم ودورها في هذا التحول. ويرى أنه لن تستقيم الأمور وتتناغم جوانب حياتنا إلا إذا أحدثنا الثورة في القيم كما أحدثناها في الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية^(٥٦).

ويرى في دراسته "إرادة التغيير" أن الإرادة هي نفسها العمل الذي يحقق الهدف المنشود، وأنه حيث لا عمل فلا إرادة وأن كل عمل إنما هو تغيير لأوضاع الأشياء "وإن فنحن إذا قررنا لشخص أو لجماعة إرادة فقد قررنا بالتالي أن هذا الشخص أو هذه الجماعة تعمل عملاً تغير به أوضاع الحياة قليلاً أو كثيراً. والثانية هي أنه لا تعارض بين حرية الفرد الواحد في طريقة حياته وبين أن يكون ملتزماً بالأهداف والمبادئ والقواعد التي أقامها المجتمع الذي هو أحد أفراده"^(٥٧) يتحدث زكي نجيب هنا عن ثنائية بين العلم القائم على التحقق والأخلاق القائمة على الإرادة. لا يلغى القيم ولا يستبعد بل يؤكد عليها ويجعلها جزءاً أساسياً من موقفه الفلسفي العام الذي عرضه في "تجديد الفكر العربي". وكما أكدنا من قبل فما قدمه في هذا العمل هو استخدام المنهج الوضعي العلمي في بحث التراث الفلسفي العربي، فهو ليس تحولاً أو تغييراً بل تأكيداً لقدرة المنهج على دراسة موضوعات أخرى أو قل أن زكي نجيب هنا يوسع من فهم العلم والمنهج العلمي ويضيف إليه أبعاداً جديدة في حياة الإنسان. وأن هذا الفهم ليس جديداً فاهتمامه الأول وهو الإنسان وحرية الإرادة، موضوع بحثه الجبر الذاتي.

يقدم لنا في الفصل الثامن من "تجديد الفكر العربي" فلسفة عربية مقترحة وهي فلسفة ثنائية، ثنائية بين السماء والأرض، بين الطبيعة والفن يقول: "إننا أميل بفكرنا إلى الثنائية وهي نظرة تأبى أن ينطمس الفرد الإنساني الحر المسئول في

(٥٥) المصدر السابق، ص ٢٢٨.

(٥٦) نفس المصدر، ص ٢٣١-٢٣٢.

(٥٧) نفس المصدر السابق، ص ١٢٩-١٣٠.

عجينة واحدة مع سائر مفردات العالم الطبيعى .. وهى نظرة تجعل للإنسان — دون سائر الكائنات — ضرباً من الإرادة الحرة المسئولة، التى لا تخضع للقوانين الطبيعية كل الخضوع. إن زكى نجيب يواصل ما قدمه فى الجبر الذاتى كما يتضح فى قوله: "من هنا ترانا [الضمير يعود عليه] لا نطمئن بالآ حين يقال عن الإنسان إنه ظاهرة تخضع كلها للتقنين العلمى وتحرص على أن تبقى منه جانباً يستعصى على ذلك التقنين، لأنه جانب مريد خلاق مسئول عن خلقه وإرادته ويبتكر الفعل ابتكاراً قد يغير به تسلسل الأسباب والمسببات كما يتصوره العلم الطبيعى (٥٨).

إن زكى نجيب كما أشرنا من قبل يقترب كثيراً من كانط، ليس فقط فى التمييز بين عالم الطبيعة الموضوعى وعالم الأخلاق الذاتى؛ عالم الحرية الفردية والإرادة الخبرة والواجب وغيرها فهو يرفض أن يكون مدار الأخلاق المنفعة. ويرى أن الفضيلة هى جزاء نفسها، أرادها لنا الله وعقلناها، فإننا نقيم الأخلاق على أساس الواجب لا على أساس الفائدة وهذا لا ينفى أن الواجب قد يجيء مصحوباً كذلك بنتائج نافعة فوق كونها واجباً، ولكنه واجب يؤدى قبل أن نفكر فيما يترتب عليه من خير نفع" (٥٩).

إن ما يقدمه زكى نجيب من فلسفة عربية مقترحة مبنية على ثنائية الأرض والسماء يفتح إمامنا أفقاً مغلقاً. فهى ثنائية تضع الإنسان على قدميه فوق الأرض، وترفع رأسه إلى السماء أى أنها تتيح له أن يعيش لهما معاً فى الأرض يسعى علماً وعملاً بكل ما يتطلبه العلم من دقة وما يتطلبه العمل من صبر ودأب، وفى السماء يهتدى بالمثل التى ترسم أمامه لتكون له على الطريق أهدافاً وغايات (٦٠).

هنا قد يعترض معترض بالقول إن هناك تناقضاً فى هذا الموقف الذى يقدمه زكى نجيب وقوله بنسبية القيم. ومن هنا فهو يوضح هذا الموقف ويرفع هذا التعارض بقوله "لا أرانى قد بعدت كثيراً عما كررت الدعوة إليه. وذلك لأنه ثابت

(٥٨) زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى، دار الشروق، ١٩٧١، ص ٢٧٦.

(٥٩) المصدر السابق، ص ٢٧٧.

(٦٠) المصدر السابق، ص ٢٨٤-٢٨٥.

القيمة في إطارها العام، لا ينفي تغيير مضمونها بحسب تفصيلات العيش في عصر من العصور. حرية الإنسان. مثلاً — هي مبدأ مقطوع به، أو يجب أن يكون، لكن مضمون الحرية يتغير، لأنه يتسع مع نمو الإنسانية ونضجها^(٦١) ومن هنا فهو يضيف إلى موقفه السابق القيم. فالفلسفة السائدة، فلسفة تحلل العلم وقضاياها لترى متى تكون الصيغة العلمية المعينة صادقة ومتى لا تكون ولكنها لا تعبأ بالإنسان إذ تترك أمر الإنسان للأدب والفن فلنا عندئذ أن نقول لهم؛ لا، إننا نسايركم في فلسفة العلم لكننا نوجب أن تضاف إليها فلسفة للإنسان الحي، الذي ينبض في صدره قلب ويطمح في حياته إلى أبعد الغايات.

وتحت عنوان (الإنسان العربي كيف يواجه الطبيعة) في الفصل العاشر من "تجديد الفكر العربي" يقدم لنا ما يقوله مفكروا الغرب في مشكلة المواجهة التي يواجه بها الإنسان الطبيعة. وحاول أن يقدم لنا ما يكن أن يقوله مفكراً عربياً حول هذه العلاقة. فإذا كان محور المواجهة بين الإنسان وما يحيط به عند مفكرى الغرب هو "العلم" فمحور المواجهة عند المفكر العربى هو "الأخلاق" وهو يستخدم لفظ الأخلاق ليعنى به "مبادئ السلوك الصحيح تجاه مختلف المواقف". ويرى أن من أهم الإضافات التي أضافتها الثقافة العربية — صادرة في ذلك عن العقيدة الإسلامية — تنظيمها لأخلاقية الفعل. بعد أن كانت الأخلاقية قبل ذلك مقصورة على النية والضمير. فلا بد أن توضع النية الحسنة على محك الفعل، ومحك الفعل عادة هو الآخرون، هو المجتمع، هو الإنسانية وبغير هذا الطرف الخارجى لا تتم للموقف أخلاقيته^(٦٢).

يقول زكى نجيب محمود — مثل كائنات بالواجب أساساً للأخلاق "فقوام الأخلاق عندنا هو "الواجب" لا "السعادة"^(٦٣) والواجب عنده كما يتضح لنا مكون من الضمير المبني على حرية الإرادة والفعل الذى يتجاوز حدود الفرد إلى بقية أفراد المجتمع. وهو يؤكد على ضرورة الوجود الاجتماعى ليكمل الفرد. يقول: "إن

(٦١) المصدر السابق، ص ٢٨٥.

(٦٢) المصدر السابق، ص ٣٨١.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٧ - ٢٩٨.

احتكام الفاعل إلى قانون أو شرع، لا ينفى احتكامه. إلى ضميره بل يضيف إليه، فالإكتفاء بمحكمة الضمير وحده قد لا يلزم الإنسان بالانغماس فى حياة العمل^(٦٤) ويقدم لنا فى نهاية كتابه استشهداً ذا دلالة حيث ينقل القيم من ميدان المعرفة إلى ميدان الإرادة. ومن الفرد إلى المجتمع "لقد رأى إمام من أئمة الفقهاء المسلمين — وهو ابن تيمية — أن معرفة الله من حيث هو ماهية، مستحيلة على الإنسان وأنه لا سبيل أمام الإنسان لمعرفة الله إلا بمعرفة إرادته التى كشف عنها لأبيائه، والتى ينحصر واجب العباد فى طاعتها وما إرادة الله إلا مجال القيم التى يراد لسلوك الإنسان أن يسير على مقتضاها. ولما كان هذا السلوك المراد يغلب أن يكون ذا صلة بحياة الآخرين فى المجتمع كانت فكرة الأمة ذات أهمية بالغة^(٦٥) ومن هنا كان تراث الأمة هو مصدر تحديد القيم عند فيلسوفنا حيث يرصد لنا فى الفصل العاشر "نموذج الإنسان فى تراثنا"، فهو يرسم خطوط تصور نموذج الإنسان كما تمناه أربعة من أعلام الفكر العربى القديم هم: مسكويه والغزالي والرازي والجاحظ. إن ما يهم زكى نجيب محمود هو الإنسان لذا فهو يرى أن علينا أن نغير من زاوية النظر التى ينظر بها المفكر الغربى للطبيعة. فالمواجهة فى الغرب — بين الإنسان والطبيعة — تنتهى بعلم وعندنا مواجهة للمجتمع الإنسانى تنتهى بالقيم ويدرك كل من الفريقين باى طابع يتميز وما الذى ينقصه ليكتمل الإنسان إنساناً^(٦٦).

يميز رضى نجيب بين عالم الطبيعة الذى يخلو من القيم، فهى ليست من موجوداته وبالتالي فهى ليست علم أو جزء من العلم وعالم الإنسان أو مملكة الحرية، وهو عالم الضمير والفعل — أحياناً يحدثنا عن العالم الأول فقط مؤكداً ذاتية ونسبية القيم وأحياناً يضمهما فى نسق ثنائى الأبعاد يجمع العلم والقيم وهو ينشغل بالحديث عن "قيمة القيم" فى كتابه "من زاوية فلسفية" فيجعل منها رباناً يقود سفينة المرء فى حياته. شبه السفينة وربانها يكون الإنسان بما يغمر رأسه من قيم، هى قيم يدرکہا بالفطرة حيناً، وحيناً آخر تثبت فى نفسه بثأ، فإنك لترى هذا

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٨٢.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٨٥.

(٦٦) المصدر السابق، ص ٣٨٦.

الإنسان فى صخب الحياة صاعداً هابطاً ساخطاً راضياً مستسلاً أو ثائراً، فتدري أننا وأنا لا تدري قيم سخطه ورضاه، لأن الشواهد المنظورة قد لا تكفيك للفهم والتعليل، وذلك لأنها من المعانى فى رأسه التى تسيره وإن شئت فقل إنها مجموعة القيم التى تمسك بزمامه وتوجهه، ففهمه على حقيقته هو فهمها^(٦٧).

ويرجع زكى نجيب نشاط الإنسان إلى القيم الثلاثة "تتطوى شتى المعانى التى تضبط مسالك الإنسان فى خضم حياته، وهى الحق والخير والجمال. فى مقابل: الإدراك والسلوك والوجدان. "هى قيم ثلاث تدور عليها حياة الإنسان دوران الرحى حول قطبها وعنها تتفرع معان يضحي الإنسان بنفسه ولا يضحي بها"^(٦٨) وبسبب هذا الموقف من القيم قال بعض أساتذة الفلسفة بتغير فى موقف زكى نجيب من القيم وابتعاده عن نظرية الوضعية المنطقية فى القيم مع أن ما يقدمه زكى نجيب هنا هو تفصيل وتحديد لموقفه العام من القيم وهو ما يتضح فى ختام الدراسة المشار إليها حيث يقول: "وهكذا تقلب البصر فى مسرح الحياة الإنسانية فتراها مرتكزة آخر أمرها على مجموعة من القيم أو المعانى لا تكون أبداً موضع اختلاف للرأى من حيث الأساس، وإن اختلف الرأى عليها فى الشرح والتطبيق وبضيف مواصلاً "لو نفذت ببصرك إلى أعماق النفوس لألفيتها على عقيدة راسخة بأنه لابقاء بغير مجموعة القيم التى أدركتها بالفطرة السليمة حيناً أو بثت فيها بالتربية القويمة حيناً آخر، فإن أعوج السلوك الظاهر عن إملاء تلك المعانى الشريفة لم يحتج الأمر إلى تغير فى فطرة الإنسان، بل احتاج إلى تربية جديدة تتسق بين الظاهر والباطن فيسلك الإنسان عندئذ سلوكاً سوياً يجمع الإنسانية كلها بمثل ما يجمع اليوم أفراد الأسرة الواحدة"^(٦٩).

(٦٧) زكى نجيب محمود: من زاوية فلسفية، ص ١٢١.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

خاتمة :

ومما سبق يظهر أن الاهتمام بالقيم عند زكى نجيب محمود من أول اهتماماته الفلسفية وأكثرها استمرارية واتساعاً بدأ فى الجبر الذاتى وشغل مؤلفاته التالية ذات الصبغة العلمية الخالصة؛ "موقف من الميتافيزيقا" و"نحو فلسفة علمية" واستمر فى مؤلفاته التالية خاصة فى: "تجديد الفكر العربى" وهو يشير فى عمله الأول إلى جانبين للإنسان مؤكداً على أنه كائن مريد خلاق مبدع؛ وهذا الجانب هو ما يستعصى على العلم. وجاء فى مؤلفاته التالية أن العلم الذى يتسغل بعالم الطبيعة الموضوعى ليس به قيم، وأن ما نطلق عليه الخير والجمال هى أمور إنسانية ذاتية نسبية. وأكد "تجديد الفكر العربى" وما يليه على أنه بالإضافة إلى نظرة الغرب التى تستبعد القيم فى مواجهتها للطبيعة هناك نظرة الشرق التى تؤكد على الأخلاق وأن القيم والغايات هى ما يوجه حياة البشر. معنى هذا فى رأينا يتمثل فى النقاط التالية.

— أن الموقف الوضعى المنطقى من القيم الذى ظهر بأوضح ما يكون فى "خرافة الميتافيزيقا" والقائل بنسبية الخير والجمال ليس هو الموقف الأول ولا الوحيد ولا الدائم للدكتور زكى نجيب من القيم، حيث يسبقه "الجبر الذاتى" ويلحقه كتابات متعددة تعترف للقيم بوجود موضوعى فى حياة البشر.

— الجبر الذاتى يقدم ثنائية ظلت مستمرة لدى زكى نجيب محمود منذ كتابه "الشرق الفنان"، وحتى "تجديد الفكر العربى"، ظهرت فى البداية غير واضحة أو بمعنى أدق غير معلنة، فها صدى فلسفة كانط النقدية وتمييزه بين عالم الطبيعة وعالم الحرية. وظهرت محددة تماماً فيما أطلق عليه "فلسفة عربية مقترحة تؤمن بثنائية السماء والأرض، الفن والطبيعة" تؤكد أن الأرض والعلم لا يكفيان دون السماء والقيم.

— أن الاتساق هو ما يميز موقف زكى نجيب من القيم على الرغم من ما يبدو فى الظاهر من تعارض بين موقف وضعى منكر للقيم وموقف آخر يقر لها

بنوع من الوجود أو بين القول بنسبيتها في موضع وإطلاقيتها في موضع آخر. وهو النقد الذي يوجهه أحد الباحثين في "الوضعية المنطقية والتراث العربي" (٧٠).

— أن القيم تقع خارج سملكة العلم ودخل مملكة الإنسان، تظهر النسبية عبر نظرة العلم لها وتعامله معها وتظهر موضوعية عبر نظرة الإنسان لها، وهي ذات وجود أنطولوجي من وجهة نظر الثنائية بل إنها ذات وجود إلهي خالد فمصدرها السماء. والحقيقة أن القيم في مملكة الإنسان أشبه بالقوانين في مملكة العلم.

— يعطينا زكي نجيب محمود تحديدات متعددة انطلاقاً مما سبق هي ان القيم تمثل عالم حرية الإرادة وتكتمل بالفعل، وأن الفعل الذي يحقق القيم ليس هو الفعل الفردي — في إطار الضمير — بل فعل الفرد في علاقاته مع الآخرين. وأن المقصود بها ليس فقط تحقيق السعادة ولكن أداء الواجب... ومن هنا فهي ذات بعدين — البعد الذاتي النسبي المتغير كانفعال ورغبة وأمنية وعاطفة على نحو ما نقول به المدرسة الانفعالية والوضعية المنطقية والبعد الموضوعي كفعل متحقق في سلوك الإنسان الفردي والاجتماعي.

أن لقيم مصدرها السماوي ومجالها الإنساني وطبيعتها التاريخية والاجتماعية كما يؤكد في "إرادة التعبير" و"القيم في عصر الانطلاق". وهي مما يمكن تنميته وتغييره وتطويره بالتربية "قيمة القيم" مما يوضح اهتمام زكي نجيب محمود الكبير بدراسة طبيعة القيمة ومصدرها ومجالها ويرجع ذلك كما أكدنا لاهتمامه الكبير بالإنسان.

(٧٠) عبد الباسط سيداً: الوضعية المنطقية والتراث العربي نموذج فكر زكي نجيب محمود الفلسفي، دار الفارابي، بيروت ١٩٩٠، ص ٢٢٧ - ٢٣٠.

البَابُ الثَّالِثُ

الخطاب الفلسفي الإسلامي والتحقيقات الفلسفية

أبو ريذة :

تحقيق النصوص فى الفلسفة والكلام

مقدمة (*) :

كان "الكندى" أول فيلسوف عربى يعبد الطريق لمن جاء بعده من الفلاسفة العرب الذين أسسوا لمن أتوا بعدهم من الفلاسفة. وكما كان من حسن طالع الفلسفة الإسلامية أن يستلها الفيلسوف العربى المسلم قديماً فى القرن الثالث الهجرى، فقد كان صاحب "الكندى" محمد عبد الهادى أبو ريذة من الطليعة الواعية التى أسست الدرس الفلسفى المعاصر فى العربية منذ ثلاثينيات هذا القرن، مع إنشاء الجامعة المصرية بالقاهرة.

لقد كان من العلامات المميزة لحياتنا الثقافية إنشاء الجامعة المصرية الحرة فى بداية هذا القرن. وكان دور الجامعة لا ينكر فى ترسيخ الثقافة العلمية القائمة على المناهج الحديثة. وقد شارك فى ذلك كثير من الأساتذة المصريين والأجانب، وحين تحولت من جامعة أهلية إلى جامعة رسمية فى عام ١٩٢٥، ظهر الأساتذة المصريون الذين تولوا التدريس بها، وفى مقدمتهم الشيخ مصطفى عبد الرازق^(١) صاحب المدرسة الفلسفية الحديثة فى مصر، والذي تخرج على يديه عثمان أمين^(٢) ومحمود الخضيرى وعلى سامى النشار^(٣) وأحمد فؤاد الأهوانى وثابت الفندى وتوفيق الطويل ومحمد عبد الهادى أبو ريذة الذى اختط منذ البداية خطة واضحة

(*) هذا الفصل نشر فى الكتاب التذكارى الذى أصدرته، جامعة الكويت، عن الدكتور أبو ريذة، إشراف د. عبدالله العمر، الكويت، ١٩٩٣، وسبق نشره فى مجلة معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، العدد ٣٥، يناير، يونيو، ١٩٩١، ص ١٢٣-١٤٧.

(١) ينبغى التأكيد على الصلة بين الشيخ مصطفى عبد الرازق وتلاميذه الذين واصلوا تدعيم الدراسات الإسلامية وفى مقدمتهم محمد عبد الهادى أبو ريذة وعلى سامى النشار، راجع عنه: د. إبراهيم مدكور (مشرفاً): الكتاب التذكارى عن "الإمام الأكبر مصطفى عبد الرازق مفكراً وأديباً ومصلحاً"، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، القاهرة ١٩٨٢ د. على عبد الفتاح المغربى: المفكر الإسلامى المعاصر مصطفى عبد الرازق دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٨٧.

(٢) راجع د. إبراهيم بيومى مدكور (مشرفاً) دراسات فلسفية مهداة إلى روح الدكتور عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٩.

(٣) راجع كتاب المشكاة، ودراسات مهداة إلى روح الدكتور على سامى النشار. دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٨٥.

محددة المعالم لدراسة الفلسفة الإسلامية والتزم بعمق وجدية بما حدده لنفسه من البداية فلم ينشغل بغيرها من الدراسات.

لقد هبأ أبو ريدة نفسه لهذه المهمة بالإعداد المتأنى الجاد، وذلك بالسعى لامتلاك أدوات البحث العلمى التى يفتقر إليها كثير ممن ساروا فى التخصص نفسه، فاتقن الألمانية والفرنسية والإنجليزية والأسبانية والفارسية ومن اللغات القديمة اللاتينية واليونانية بالإضافة لطول باعه فى العربية، وراجع كل المصادر الأساسية فى لغاتها المختلفة، واختار جانباً محدداً واضحاً مال إليه وانشغل به، وكان سبيله لقراءة الفلسفة العربية الإسلامية هو الجانب العلمى أو ما أطلق عليه القدماء "الحكمة الطبيعية" منذ أول دراساته عن النظام وحتى آخر تحقيقاته عن ابن الهيثم.

وقد كان "أبو ريدة" على وعى بمهمته ورسالته ودوره فى بداية نشاطه الفلسفى، الذى بدأ منذ تخرجه فى قسم الفلسفة بالجامعة المصرية عام ١٩٣٤، وهو تقديم "تاريخ واسع شامل للفكر الفلسفى الإسلامى". وقد رأى أن ذلك لا يمكن ان يتم إلا من خلال وسائل ثلاث متاحة أمام الباحث الجاد وهى: الترجمة الأمانة للكتب الأساسية فى اللغات المختلفة التى تتناول الفلسفة الإسلامية، وتحقيق المصادر الأصلية فى فروع الفلسفة وعلم الكلام وتاريخ العلم، بالإضافة لتقديم دراسات مبتكرة تحيى الجوانب الهامة فى هذه الفلسفة وهى عنده الجوانب الفلسفية والعلمية التى اهتم بها كثيراً وتابعها طوال حياته، وفى مقدمتها رسالتاه: "إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية" (٤) بجامعة القاهرة، والغزالى ومعارضته للفلسفة اليونانية Al Ghazali und Seine Widerlegung der griechischen Philosophie من جامعة بازل سويسرا عام ١٩٤٥ (٥).

والباحث فى أعمال أبو ريدة يلاحظ أنه بدأ بالترجمة التى شغلت المرحلة الأول من أعماله بدأت منذ تخرجه واستمرت حوالى اثنى عشر سنة بعد ذلك

(٤) د. محمد عبد الهادى أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية: دار النديم للصحافة والنشر ط. القاهرة ١٩٨٩.

(٥) Al ghazali und seine widerlegung der griechischen philosophie, tahafut al falasifah, madrid, 1952.

وتدخلت مع تقديمه لأبحاثه الأكاديمية. وإذا عرضنا لترجمات محمد عبد الهادي أبو ريدة فسوف نجد أنه اختار بعناية عدة نصوص هامة في تخصصه الدقيق، توسع من فهمنا للفلسفة الإسلامية من جانب وتؤكد الناحية العلمية من جانب آخر. ويهمننا أن نشير إلى مسألتين هامتين قبل بيان جهود أبو ريدة في الترجمة؛ الأولى أن الترجمة كانت بمثابة إعداد وتمهيد وتوفير للنصوص الفلسفية اللازمة للتأريخ للفلسفة العربية الإسلامية، فهي نقطة انطلاق أولى لهدف أعم وأشمل والثانية أنها جهد فلسفي في الأساس من حيث توظيف الأدوات البحثية الأساسية ومراجعة المصادر الفلسفية باللغات المختلفة والاعتماد على المخطوطات الأصلية والاستعانة بها، وتقديم الترجمة للعربية بدراسة وافية تضع النص المترجم في سياقه بالنسبة لتاريخ الفلسفة الإسلامية ومشكلاتها.

أولاً : ترجمات أبو ريدة والتأريخ للفلسفة الإسلامية :

قدم لنا الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ترجمة لخمس كتب أساسية اهتمت بالحضارة والفلسفة الإسلامية لبيان صورة الفلسفة والحضارة الإسلامية كما تجلت في كتابات الأوروبيين بالإضافة إلى ترجمة عدد كبير من المواد الفلسفية في دائرة المعارف الإسلامية.

والعمل الأول الذي قدمه وهو لم يزل طالباً أو فور تخرجه — هو كتاب "وجهة الإسلام: نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي" كتبه مجموعة من المستشرقين وأشرف عليه هاملتون جب ولويس ماسينيون^(٦). وهذا الكتاب يعرض لنا تطور الشعوب الإسلامية، وخطوات هذا التطور وظروفه التاريخية والعوامل التي ساعدت عليه ومسلك المسلمين إزاء المدنية الغربية ومقدار قبولهم أو رفضهم لها، ووسائلهم في حل مشكلاتهم الحاضرة وما أصابوا من نجاح، ثم وجهة الإسلام في جملته، ومحاولة التوفيق بين أنظمتهم وبين العصر الحديث. فإذا تساءلنا عن أهمية هذا العمل "فإنها ترجع إلى أنه يوجه أكبر العناية إلى تحليل تيارات الفكر

(٦) — هـ جب ، ل . ماسينيون: وجهة الإسلام، المطبعة الإسلامية ترجمة محمد أبو ريدة القاهرة ١٩٣٤.

الداخلية بين شعوب الإسلام وما يتردد بينها من^(٧) نزعات، ويفصل ما يشغل بالهم من الناحية الدينية والاجتماعية والحقيقة أن هذه النوعية من الكتب تثير الشك والتساؤلات وتطرح العديد من علامات الاستفهام حول السبب في تأليفها والغرض منها ونوعية المتلقى لها من الغرب، وإذا كان أبو ريدة لم يشغل نفسه بالبحث في ذلك فإنه توقف من خلال التعليقات لمناقشة بعض الأفكار التي يعرضها المؤلفون وكلها تتجه نحو تصويب بعض الأفكار الجزئية. يقول: "لم أجد في ثنايا الكتاب كثيراً مما يحتاج إلى التعليق ولم أعلق إلا على بعض الأفكار في اختصار"^(٨).

والعمل الثنائي هو كتاب دي بور De Boer "تاريخ الفلسفة في الإسلام" الذي بذل فيه الجهد الكبير "ليعطى قارئه فكرة شاملة عنها منذ نشأتها وبيين تطورها ومشهورى رجالها ويهديه إلى مسائلها، فيهيئه لدراستها الدراسة الوافية"^(٩). ويوضح لنا المترجم أهمية دراسة تاريخ الفلسفة وأنها وإن نهضت في أوروبا في القرن التاسع عشر فهي لا تزال حديثة العهد في مصر، ويشير إلى قلة الكتب العامة في تاريخ الفلسفة الإسلامية فهناك كتاب "مونك" وكتاب دي بور - الذي يقدم لنا ترجمته ثم كتاب كارادى فو، والحقيقة أن جهد أبوريدة في هذا العمل يجعلنا دون أدنى مبالغة ننسب العمل إلى "أبو ريدة - دي بور" معاً. فالمؤلف قد رغب في الإيجاز فلم يذكر المراجع التي رجع إليها ولا المصادر، حتى كان يترجم النص العربى ولا يدل على مكانه، فبحث أبو ريدة حتى اهتدى إلى الأصول العربية وأضاف كثيراً من التعليقات بحيث جاءت الترجمة في أكثر من ضعفى حجمها الأصلي مزودة بالإشارات والتنبيهات والتعليقات، ووسع ما هو موجز، وأضاف معلومات هيأتها البحوث الجديدة حتى جاء الكتاب أوفى وأعم نفعاً وبداية لجهده في تأريخ أوسع للفكر الإسلامى "لقد أشار على بعض أساتذتى أن أترجم هذا الكتاب ليكون مجملاً شاملاً في تاريخ الفلسفة الإسلامية .. لقد حاولت الاستكمال

(٧) المرجع السابق، المقدمة، ص ٣.

(٨) المرجع السابق ص ٤.

(٩) د. أبوريدة: مقدمة ترجمته كتاب ديور تاريخ الفلسفة في الإسلام. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة (١٩٣٨) ص ٥.

والاستيفاء بقدر ما اتسع بذلك جهدي لأجعل هذا الكتاب .. توطنه لتأريخ أوسع للفكر الإسلامي^(١٠).

والكتاب الثالث الذي يقدم لنا ترجمته إلى العربية هو كتاب آدم منتر "الحضارة الإسلامية في القرن الرابع" ويخبرنا أبوريدة أن الذي حجب إليه القيام بهذا العمل، إنه ليس في كتب المستشرقين على كثرة تأليفهم إلا كتب قليلة تبحث في تاريخ الحضارة الإسلامية على النحو الذي سلكه آدم منتر.

ويحدد لنا أبو ريدة طريقته في العمل لنقل هذا الكتاب إلى العربية وهي التحقيق العلمي للمصادر والأصول التي استقى منها منتر نصوصه. يقول: "كان لابد لي من البحث عن هذه المصادر في فهارس المكتبات الأوروبية للمطبوعات والمخطوطات ومراجعة ذلك. وقد استطعت أن أحصل على المواضع التي أشار إليها المؤلف في المخطوطات، وكذلك مراجعة الأصول العربية، ووسعت بعض النصوص وبيّنت مناسبتها، وذكرت أسماء الأعلام كاملة وعلقت تعليقات قليلة جداً يتطلبها المقام، عليّ إنني راجعت كل شيء تقريباً على الأصول التي ذكرها المؤلف مراجعة دقيقة طلباً للدقة والضبط"^(١١).

وترجم كتاب بينس S. Pines "مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود" أثناء فترة دراسته بباريس وبازل وحالت ظروف الحرب العالمية دون نشره حتى ١٩٤٦ وهو كتاب يسير في الاتجاه العلمي الذي شغل به منذ كان طالباً وظاهر في دراسته الأولى عن إبراهيم بن سيار النظام واستمر معه طوال حياته، فقدم للكتاب بدراسة وافية مع ملحق عن "مذهب الجوهر للفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام"^(١٢) ويهمننا مقدمة ترجمته التي تظهر لنا بوضوح اهتمامه العلمي المبكر. فهو يدرس موقف المتكلمين والفلاسفة من الكون على ضوء

(١٠) الموضوع السابق.

(١١) د. محمد عبد الهادي أبوريدة: مقدمة ترجمة كتاب آدم منتر: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٠ ص ز - ح

(١٢) أضاف د. أبوريدة إلى ترجمته لكتاب بينس ترجمة مقال أوتو بريترل OTTO PRETZL "مذهب الجوهر للفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام" عن مجلة الإسلام، المجلد التاسع ١٩٣١.

إنجازات العلم، ويرى أن العلم يؤيد متكلمي الإسلام القائلين بالذرة على فلسفة الإسلام الذين انكروها: "لا شك أن متكلمي الإسلام كانوا في كثير من الأحيان أرزن وأقرب إلى روح العلم من فلاسفته وذلك ينجلي في رفض المتكلمين للعلوم الخادعة. وقد كانوا من وجهة أقرب إلى روح الفلسفة لتناولهم الأفكار الفلسفية بالنقد، وخصوصاً لأبحاثهم في المعرفة الإنسانية ونقدهم لها.^(١٣) ومهما يكن من شيء فإن القول بالجزء الذي لا يتجزأ كان له شأن كبير في علم الكلام لإثبات بعض العقائد الإيمانية الكبرى مثل: حدوث العالم، المفضي إلى إثبات جود الصانع، كما كان أساساً لوجهة نظر في الكون تتبنى على القول بالخلق المستمر^(١٤). وتظهر مقدمة أبو ريذة أهمية الجوهر الفرد في الفلسفة الإسلامية. وإنه يكشف عن نواح جديدة ويبعث الاهتمام بمشكلات يجب دراستها في الفكر الإسلامي" وكما أوضحت فإن أبو ريذة حتى في ترجماته يرجع للأصول ويعتمد على المصادر المطبوعة والمخطوطة التي يحققها ويشير إليها في كل عمل من أعماله وهو يوضح لنا ذلك في مقدمات ترجماته وتعليقاته عليها بقوله: "وكان من حسن حظي أني عرفت مؤلفه العلامة بينس في باريس فرجعت إليه في إيضاح ما احتجت إلى إيضاحه تحرياً للدقة، كما أني استطعت وأنا في باريس مراجعة نصوصه التي لا تحصى في مخطوطاتها الكثيرة التي رجع إليها المؤلف، ولم يكن هذا على الأمر اليسير"^(١٥) ويضيف في الفصل المعنون مصادر فلسفة الرازي وهو يعرض لتحليل بينس للذة والألم عنده واستشهاده ببعض الآيات القرآنية التي تركها المؤلف "كان محل هذه الآيات بياض في الأصل، وقد عثرت على فصل عنوانه: "في بيان النفس" في آخر مخطوط رقم ٦٩٦ بمكتبة الأسكوريال، والغالب أنه كتاب "الفوز الأصغر" لابن مسكويه، وهو حكاية عن مذاهب الحرنائيين، ومنه أكملت هذه الآيات"^(١٦).

(١٣) مقدمة د. أبوريذة لترجمة كتاب بينس: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٦ صط.

(١٤) نفس الموضوع السابق.

(١٥) المرجع السابق، المقدمة ص ط.

(١٦) المرجع نفسه ص ٦٣ للهامش.

وكتاب فليوزن: "تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية" هو العمل الخامس الذى يقدمه أبو ريذة إلى العربية. وهو كما يتضح من عنوانه فى التاريخ العربى يعرض فى فصول تسعة لقيام الدولة الإسلامية حتى سقوط دولة بنى أمية. ويخصص أبو ريذة مقدمة للحديث عن المؤلف وأخرى عن الكتاب. فالرجل عالم بارز فى دراسات الكتاب المقدس، وباحث محقق فى ميدان التاريخ العربى وهو مفكر متحرر يعتد بالعقل ويعنى بالنقل، وفى عمله هذا لم يكن متميزاً أو صاحب أفكار مسبقة مع أو ضد العرب، فقد جمع بين الجِدِّ العلمى والعمق والعدالة، وجمع بين روح العالم وموضوعيته وروح الفنان وذاتيته^(١٧) والكتاب يعرض فترة مجد العرب الخالدة وفترة التجربة الكبرى فى تاريخهم، ويوضح كيف قامت دولة العرب على أساس الدين وقوة الإيمان، والجنس العربى وخصائصه.

ويمكن أن نستنتج خصائص ترجمات أبو ريذة ومنهجه فى الترجمة من تلك الإشارات التى يعلن بها فى بداية كل نص كيف تعامل معه. فهو يرى أنه لا بد لمن يريد ترجمة كتابه بلغة أجنبية فى موضوع إسلامى أن يكون ملماً بالموضوع عارفاً بالاصطلاحات العربية^(١٨) وأن يراجع كتب التاريخ والتراجم وكل ما رجع إليه المؤلف من مؤلفات المفكرين العرب، والاستعانة بالاصطلاح العام الذى جرى عليه الإسلاميون. وبالإضافة للعودة إلى الأصول والإمام بالمصطلح العلمى العربى وعليه أيضاً إدراك إنه مترجم عربى يقدم عملاً للقارئ العربى، وبالتالي فمن الممكن أن يتوسع فى الموجز ويفصل فى المختصر ويحقق الأسماء وتواريخ الميلاد والوفاة لأى ممن تحدث عنهم المؤلف دون تفصيل^(١٩) وإذا كان أبو ريذة حريصاً على دقة الترجمة بحيث يقدم فكر المؤلف بشكل يكاد أن يكون حرفياً، فهو فى أحيان أخرى يعطى نفسه حرية أكثر كما فى ترجمته لتاريخ الدولة العربية الذى نشر عام ١٩٥٨ حيث لم يكن بدّ فى بعض الأحيان من ترجمة المعنى ترجمة

(١٧) فليوزن: تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية ترجمة د. محمد عبد الهادى أبورية ، القاهرة ١٩٥ ، والمؤلف معروف فى العربية ترجم له د. بدوى كتابه عن الخوارج والشيعة، القاهرة ١٩٥٩.

(١٨) د. أبورية : مقدمة ترجمته تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص د.

(١٩) د. أبورية: مقدمة ترجمة الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع.

دقيقة وافية بالغرض دون تعنت في التمسك بالترجمة الحرفية، خصوصاً إذا كانت الألفاظ العربية المؤدية للمصطلحات الألمانية لم تتوطن بعد في أذهان غالبية القراء العرب^(٢٠) والحقيقة أن السمة الأساسية التي نريد أن نستخرجها عرضنا لإشارات أبوريدة لطريقته في الترجمة هي التأكيد على أهمية التحقيق والضبط والعودة لأصول العربية — وأغلبها في هذه الفترة كان مخطوطاً أى أن التحقيق والعودة للمخطوطات — كانت أيضاً جزء من عمله في ترجمة وتقديم النصوص الغربية في الفلسفة إلى اللغة العربية.

ثانياً : أبحاث أبو ريدة والتحقيق العلمي

وكما اتضحت طريقة الأستاذ في الترجمة التي كانت بالنسبة إليه الوسيلة الأولى لتقديم المادة العلمية التي تساعد الباحث بعد ذلك في تقديم تاريخ أشمل للفلسفة الإسلامية، تلك الطريقة التي ظهر فيها كيفية تعامل أبو ريدة مع النص المترجم وكيفية نقله إلى العربية من خلال العودة إلى المصادر والأصول وضبطها وتحقيقها، فإننا نجد في أبحاثه بالإضافة إلى كشفها لميادين بكر لم يرتدها الباحثون العرب قبله، وميله إلى بحث الناحية العلمية في التفكير الإسلامي "الكلامى والفلسفى" ذلك الضبط المنهجي المتمثل في امتلاك الأدوات البحثية كالتمكن من كثير من اللغات الأوروبية، والإلمام بالمصطلحات الفلسفية العربية، والمعرفة الواسعة بالمصادر والأصول.. وسوف نعرض في هذه الفقرة لأصول البحث العلمى كما ظهرت في أول أبحاثه للماجستير عن "إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية" ولن نتوقف عند الموضوع والمحتوى الذى يعالجه والذى قدمه لنا فى بابين الأول: مدخل عن حياة النظام، ثقافته، نواحي نشاطه الفكرى والاتجاهات الغالبة على تفكيره ومكانته بين مفكرى عصره ومميزاته الشخصية ومؤلفاته، والباب الثانى آراء النظام سواء فى الإلهيات أو الإنسان أو العالم المادى أو المسائل الأخلاقية والسياسية، فما يهمنا هنا هو التوجه العام المتمثل فى مغزى دراسته للنظام والذى يتضح فى حديثه عن الاتجاهات الغالبة على تفكيره: النزعة المادية الحسية، الاتجاه العلمى، الاتجاه الجلى، الاتجاه إلى التعمق (الناحية العقلية المنطقية) ومن تخصيصه أكبر أجزاء بحثه للحديث عن آراء النظام الطبيعية.

(٢٠) د. أبوريدة مقدمة ترجمة تاريخ الدولة العربية.

إن اهتمامه بالنظام جزء من اهتمامه بعلم الكلام الإسلامي الذي شغل به كثيراً ربما بشكل يوازي اهتمامه بالفلسفة أو يزيد. وهو في هذا يتفق مع على سامي النشار الذي رأى في الكلام الفلسفة الإسلامية الأصيلة. ومن هنا كان توجيه أبوريدة جل أبحاثه إلى هذا الميدان. فعلم الكلام الإسلامي وكبار علمائه، خصوصاً المتقدمون منهم، في حاجة إلى مجهود كبير يوجه إلى دراسة المذاهب الخاصة بكل متكلم، وإلى بيان وجهة النظر الموحدة لفرق المتكلمين، ولجملة هذه الفرق باعتبارها ممثلة لوجهة نظر تقابل الفلسفة الإسلامية كما يمثلها كبار فلاسفة الإسلام من جهة، وتكون في ذاتها فلسفة لها خصائصها التي تتميز بها من جهة أخرى.^(٢١) هذا هو الهدف الذي وجهه من البداية لدراسة النظام وتحقيق كتاب "التمهيد" للباقلاني وترجمة "مذهب الذرة عند المسلمين" لسلمون بينس. فكيف أدى عالماً هذه المهمة في بحثه: "لقد اعتمدت فيه على ما استطعت الوصول إليه من مراجع مطبوعة أو مخطوطة في مصر وفي بعض بلدان أوروبا، كما إنني جعلته مستوفياً لأبحاث المستشرقين الأوروبيين في الموضوع".^(٢٢) وهذا ما سنحاول إيضاحه. لقد أراد أبوريدة ربط آراء النظام بأصولها الأولى الإسلامية "حاولت أن أربط بين أقواله وأفسر بعضها ببعض محافظاً على ما أنا مقتنع به من ضرورة مراعاة التطور الطبيعي لفكر الإسلام من حيث منشأ المشكلات وما قيل فيها من آراء تحت تأثير الأصول الكبرى للإسلام. ولم أتابع المستشرقين فيما جروا عليه من رد آراء المتكلمين إلى مصادر أجنبية يعينونها مع التعسف والمبالغة في بعض الأحيان".^(٢٣) يتضح ذلك في مناقشته آراء المستشرق الألماني هوروفيتز Horovitz في رده بعض آراء النظام إلى آراء الفلاسفة الرواقيين وتأثير الفلسفة اليونانية في تطور علم الكلام الإسلامي.

ونشير هنا إلى مصادر أبوريدة المختلفة التي رجع إليها في لغاتها الأصلية. فبالإضافة للأصول العربية، هناك كتابات كل من: فستفيلد F. Wustenfeld وماكدونالد Macdonald وأوليري O'leary وكاردي Carra de Vaux^(٢٤)

(٢١) د. أبوريدة : إبراهيم بن سيار النظام. كلمة المؤلف ص. ح.

(٢٢) نفس الموضوع.

(٢٣) المرجع السابق ص ٥٠ د.

(٢٤) المرجع السابق ص ١.

وكريمر Kremer^(٢٥) وماكس هورتن Max Horten الذي كثيراً ما يعتمد على كتاباته المتعددة^(٢٦) وبروكلمان Brockelmann ومارتن شرينر M.Schreiner^(٢٧) وهوروفتز Horovitz^(٢٨) وبريتزل Pretzl ونيبرج Nyberg ورينان Renan وفورلاني Furlani وريتزر Ritter^(٢٩) وغيرهم.

وتأتى المخطوطات لتمثل مصدراً أصيلاً يحرص أبو ريذة على الاعتماد عليه والإشارة له، وبيان ما يتعلق به من ذكر المخطوط ورقمه ومكانه. فهو يذكر في كتابه عن النظام مراجعه في الهوامش والملاحظات وفيها المخطوطات التي رجع لها مثل: "عيون التواريخ" لأبن شاطر مخطوط رقم ١٥٨٨ بالمكتبة الأهلية بباريس (ص ١) وكتاب البرهان في عقائد أهل الإيمان مخطوط رقم ٣٢١ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب بالقاهرة (ص ٢، ٩٠) وكتاب عيون أخبار الأعيان فيما مضى في سالف العصور والأزمان لأحمد بن عبد الله البغدادي مخطوط رقم ٦٦٧٧ بالمكتبة الأهلية بباريس (ص ٣، ١٩٤). ويشير إلى كتاب الذهبي "تاريخ الإسلام" وهو يوجد مخطوطاً في بعض مكتبات أوروبا ويعلق عليه "إن بعض نسخه غير كاملة" (ص ٥) وكتاب أبو المعين النسفي بحر الكلام مخطوط رقم ١٥٤ عقائد بالمكتبة التيمورية (ص ١٤٧، ٦) والتبصير في الدين للإسفرابيني مخطوط بمكتبة الأزهر (ص ٧، ١٣٠) وكتاب أبو هلال العسكري "الأوائل" مخطوط رقم ٥٩٨٦ بالمكتبة الأهلية بباريس (ص ٨، ٦٧) والبحر الزاخر الجامع لمذاهب علماء الأمصار مخطوط رقم 230 Claser بمكتبة برلين (صفحات ١٦، ١٣٤، ١٦٢). والأحكام في أصول الأحكام لابن حزم مخطوط رقم ١١ أصول بدار الكتب (ص ١٧-٢١) وكتاب القاسم بن إبراهيم الحسني + ٢٤٦ هـ "الرد على الرافضة" مخطوط بمكتبة برلين رقم ١٠١ Glaser (ص ٢٨-١٥٠)

(٢٥) واستشهاداته بهم على الوجه التالي: فسقليد ص ١، ماكدونالد، صفحات ٥، ٨٩، ١١٩،

١٧١، أوليري صفحات ٥، ١١، كاردى فوا ص ٥، ٦٩، ١٧٢، وكريمر ص ٥، ٨٩.

(٢٦) راجع صفحات ٥، ١٦، ٦٦، ٧٤، ٨٥، ٨٦، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٧، ١١٧، ١٤٢، ١٥٨، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٢.

(٢٧) ص ٦، ١٧١. ومارتن شرينر صفحات ١٣، ٥٣.

(٢٨) على امتداد صفحات الكتاب ٤٧، ٧٦، ٨٥، ٨٦، ٩٤، ١٠٢، ١٠٧، ١١٥، ١١٧، ١١٨، ١٣٩، ١٤١، ١٦٨.

(٢٩) ويشير إلى بريترل وينبرج ص ٥٤. وفولارني، ص ٧٧، وريتزر ص ٧٩.

مخطوط "التمهيد" للباقلاني الذي حققه فيما بعد مع الأستاذ محمود الخضيرى مخطوط رقم ٦٠٩٠ بالمكتبة الأهلية بباريس (ص ٢٨-٣٥) وكتاب البيهقي تاريخ حكماء الإسلامى الذى يشير إليه فى كثير من أعماله مخطوط رقم ٣٦٦٦ بدار الكتب المصرية (ص ٧٠) والمجموع من المحيط بالتكليف مخطوط رقم ٣٥٧ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية (صفحات ٨٣، ١٣٥، ١٣٦)، والصحائف الإلهية للسمرقندى وشرح الصحائف للعلاء الإسفرائينى وهما مخطوط واحد تحت رقم ١٢٤٧ بالمكتبة الأهلية بباريس (صفحات ١١٠-١٧٤) ومفصل المحصل بمكتبة باريس رقم ١٢٥٤^(٣٠) والعقائد الماتريدية مخطوط رقم ١٤٧ عقائد المكتبة التيمورية (ص ١٢٣) وكتاب فخر الدين الرازى المباحث المشرقية مخطوط بمكتبة برلين Or-Ouarta (ص ١٢٣) وشرح الإشارات للطوسى مخطوط بمكتبة باريس رقم ٢٣٦٦ (ص ١٢٣) والإبانة للأشعرى مخطوط رقم ١٠٧ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية (ص ٧٠).

ونجد نفس الاستشهاد بالمخطوطات فى ترجماته أيضاً فهو يستعين فى تعليقاته على ترجمته لكتاب دى بور "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" بعدد كبير من المخطوطات. ففى حديثه عن كتاب التفاحة يخبرنا عن مخطوط به بقوله: "وقد رأيت مختصراً لهذا الكتاب مخطوطاً ضمن مجموعة بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية وعنوانه "مختصر كتاب التفاحة لسقراط"^(٣١) ويشير فى نفس للموضع إلى تاريخ المذاهب الفلسفية لسانتيلانا وهو مصدر بمكتبة الجامعة المصرية والتبصير فى الدين، وعيون التواريخ لابن شاکر الذى يعتمد عليه أيضاً فى كتاب النظام كما أشرنا وتاريخ حكماء الإسلام للبيهقى ونزهة الأرواح وروضة الأفرح للشهرزورى مصور بمكتبة الجامعة^(٣٢) وبين أن فى المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية مخطوط رقم ٥٥ يتضمن رسالة للكندى فى النفس ضمن مجموعة^(٣٣) وفى حديثه يذكر مشاهدة أو عثر

(٣٠) ص ٩٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٦، ١٢٣، ١٣٠، ١٥٨، ١٦٠.

(٣١) راجع هوامش وتعليقات أبوريدة فى ترجمته كتاب دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٩ هـ ١.

(٣٢) راجع صفحات ١٠٠، ١١٧، ١٢٧، ١٦٥، ١٨٤، ١٨٩، ٢٠٩.

(٣٣) ص ١٢٠.

عليه من مخطوطات كما في قوله: "وقد عثرت على مخطوط ينسب له (يحيى بن عدى) وذلك بالمكتبة التيمورية تحت رقم ٢٩٠ أخلاق بدار الكتب^(٣٤)."

وفي كتابه "نصوص فلسفية عربية" ١٩٥٥ يقدم لنا مجموعة من النصوص، غرضها تمرين قارئها على الانتفاع بالكتب الفلسفية العربية على نطاق واسع، وما يهمن أن نشير إليه في تقديم أبو ريذة لهذه النصوص هو قيامه بإعدادها علمياً فيما يشبه التحقيق كما يخبرنا: "تقد رأيت أن أضيفها وأصلح من أمرها بحيث تكون من غير شك أصح من الأصول التي نقلت عنها"^(٣٥) وهو بالإضافة لتقديم النص يشرح الكلمات الصعبة ويلخص الفكرة الإجمالية له. وهذا ما يتضح بأجلى صورة في تحقيقاته المعروفة، وفيما يلي تحليل لبعض جهوده في مجال تحقيق النصوص والرسائل الفلسفية والكلامية والرسائل القصيرة في علم البصريات.

ثالثاً : التحقيقات :

١- رسائل الكندي الفلسفية

"إن الدراسات عن الكندي لم تنقطع، وهي في تزايد يوماً بعد يوم. فمنذ أن عرفت رسائله وأصبحت متوفرة للقارئ والباحث، توالى دراسات وكتب عديدة حول الكندي وفلسفته تعتمد على النشرة المحققة الجيدة رسائل على يد الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبوريذة"^(٣٦) هكذا كتب الدكتور حسام الألوسي في مقدمة كتابه "فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه" الذي نجد في بدايته إهداء يقول:

إلى الإنسان الذي يقترن أسمه واسم الكندي دوماً ويشبهه في طيبة الطوية وحب الإنسانية والسيرة الفلسفية الرحبة الأخ والصديق محمد عبد الهادي أبوريذة رائد كل دراسة عند الكندي بحق ورمز العالم الفاضل أقدم هذا الكتاب حقاً لقد توالى الدراسات عن فيلسوف العرب وتضاربت الآراء حول فلسفته ويمكن القول "إن الأحكام المعاصرة على مكانة الكندي الفكرية تختلف بين مرحلتين يفصل بينهما نشر عبد

(٣٤) ص ١٥٥.

(٣٥) د. محمد عبد الهادي أبوريذة: نصوص فلسفية عربية. النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٥ المقدمة.

(٣٦) د. حسام محي الدين الألوسي: فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه. دار الطليعة بيروت ١٩٨٥ ص ٧.

أبيدأى أبوريذة مجموعة أياً صوفياً من رسائل الكندي^(٣٧) لقد كتب الباحثون عن الكندي عن "الكندي ورأيه في العالم بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو"^(٣٨) وحققوا بعض رسائله مثل "في الصناعة الكبرى"^(٣٩) متلمذين على صاحب الكندي ورائد الدراسات المعاصرة حوله. وقد يعيد البعض تحقيق بعض رسائل الكندي - لظهور مخطوطاً جديدة لها - كما فعل الدكتور عبد الأمير الأعسم في دراسته الهامة "المصطلح الفلسفي عند العرب" - إلا أن ذلك يؤكد فيما يؤكد فضل أبوريذة "إن نشرتنا هذه لرسالة الكندي في الحدود والرسوم لا تلغى الجهد البارز الذي بذله الدكتور أبوريذة في إخراجها أول مرة، لكنها تصحح القراءات الغامضة في نشرته وتفصح عن كل مسألة استوقفته حبناً في القراءة أو التعلق"^(٤٠). تلك شهادة باحثين محققين في الفلسفة الإسلامية.

بل إنني أزعم أن بعض الانتقادات التي وجهت إلى تحقيقاته، وهي قليلة، تفصح عن تناقض أصابها. فالدكتور عبد الرحمن بدوي ينتقد في كتابه "رسائل فلسفية" ١٩٧٣ تحقيق أبوريذة لرسالة الكندي في "العقل" تمهيداً لإعادة تحقيقها "فقد تبين بعد الفحص الدقيق أن نشرة هذه الرسالة كلها (رسائل الكندي) حاقة بالأخطاء ولا بد من إعادة تحقيقها كلها من جديد"^(٤١) فهي - رسالة العقل - على صغرها تحتل مكانة ممتازة، ومن هنا كان الاحتفال بها وكثرة الدراسات التي تناولتها، كما أن هذه الدراسات اعتمدت على مخطوط واحد هو مخطوط أياً صوفياً ٤٨٣٢. ويبدو أن بدوي نفسه - رغم نقده هذا - اعتمد أيضاً في تحقيقه على نفس المخطوط الواحد. إلا أن ما ييمنا هنا هو حكم بدوي على تحقيق أبوريذة لرسالة العقل الذي يناقض مع حكم آخر على نفس تحقيق أبوريذة لهذه الرسائل أصدره بدوي في تحقيقه لكتاب أرسطو في النفس ١٩٥٤، فهو تحقيق ممتاز كما يتضح من قوله "راجع النشرة الممتازة لرسائل

(٣٧) انطون سيف: الكندي ومكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٥ ص ١٧٢.

(٣٨) عزمي طه السيد أحمد: الكندي ورأيه في العالم بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو. رسالة ماجستير غير منشورة بجامعة الكويت أشرف أ.د. محمد عبد الهادي أبوريذة ١٩٧٩.

(٣٩) الكندي: في الصناعة الكبرى تحقيق. عزمي طه السيد، دار الشباب للنشر والترجمة والتوزيع، فبرص ١٩٨٧.

(٤٠) د. عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب. دراسة وتحقيق، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ٢ القاهرة ١٩٨٩ ص ٢٨.

(٤١) د. عبد الرحمن بدوي: مقدمة تحقيقه: رسائل فلسفية، الجامعة الليبية، بنغازي ١٩٧٣ ص ٩.

الكندى الفلسفية التى قام بها الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده والمقدمة التى صدر بها هذه الرسائل^(٤٢) ويأخذ الدكتور الأهوانى على محققنا إغفاله نسخاً مصورة للمخطوط موجودة بدار الكتب المصرية كانت تغنيه عن تلك المشاق التى يصفها لنا من أجل الحصول على المخطوط. ويظهر لنا الأهوانى أسبقيته فى تقديم رسائل الكندى، فقد نشر له ثلاث رسائل هى: كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى القاهرة ١٩٤٨، رسالة النفس، مجلة الكاتب القاهرة أكتوبر ١٩٤٨، رسالة العقل ١٩٤٩^(٤٣) بينما تمت نشرة أبوريده للرسائل فى جزعين عامى ١٩٥٠ - ١٩٥٤. والحققة أن تحقيقات أبو ريده لرسائل الكندى سبقت إصدار الأهوانى لرسالة الكندى فى الفلسفة الأولى - كما يشير هو نفسه. صحيح أن الأهوانى نشر تحقيقه ١٩٤٨، ونشر أبو ريده الجزء الأول من رسائل الكندى ١٩٥٠ إلا أن محققنا نشر عدة رسائل للكندى قبل هذا التاريخ بمجلة الأزهر عام ١٩٤٩ هى: رسالة فى حدود الأشياء ورسومها "الأزهر مجلد ١٨ عدد صفر ١٣٦٦هـ، كما نشر ثلاث رسائل أخرى هى: "فى إيضاح تنهاى الجرم"، "فى ماهية ما لا يمكن أن يكون لانهائية له وما الذى يقال لانهائية له"، والثالثة "فى وحدانية الله وتنهاى جرم العالم" بمجلة الأزهر المجلد ١٨ عدد ربيع الثانى ١٣٦٦هـ^(٤٤). وتدعونا تلك الشهادات التى توضح ريادة أبوريده فى دراسة الكندى إلى الوقوف أمام تحقيقه لرسائل الكندى الفلسفية.

يقدم لنا أبوريده فى الجزء الأول من رسائل الكندى الفلسفية أربعة عشر رسالة فلسفية مع مقدمة وتصدير، المقدمة عن المخطوط ومنهجه فى تحقيق الرسائل والتصدير حول فلسفة الكندى وفى الجزء الثانى يقدم لنا الرسائل العلمية للكندى.

والكندى هو أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة وهو أيضاً أول علمائه. ويحدثنا عن مؤلفاته فى كتابات المسلمين فى الشرق كما يعرض لهذه المؤلفات فى الغرب ويشير للترجمات اللاتينية لها. فأكبر مجموعة من آرائه توجد فى رسالة لاتينية تحوى

(٤٢) د. عبد الرحمن بدوى: مقدمة تحقيق كتاب أرسطو فى النفس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٤ ص ٦.

(٤٣) د. أحمد فؤاد الأهوانى: مقدمة تحقيق كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى، القاهرة ص ٥٧ وما بعدها. وانظر أيضاً كتابه عن الكندى فيلسوف العرب، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ص ٧٣.

(٤٤) د. الأهوانى: مقدمة تحقيق رسالة الكندى فى الفلسفة الأولى، ص ٥٨.

نقداً لآراء الفلاسفة التي نشرها P. Mandunnet في لوفان سنة ١٩١١ وفيها آراء كثيرة تنسب للكندى ونجدها بمعناها في رسائله. وقد نشر أوتو لوت Otto Loth رسالته في "ملك العرب وكميته" ونشر البيو ناجي A.Nagy رسائل ثلاثاً مترجمة إلى اللاتينية هي: رسالة في العقل، ورسالته في النوم والرؤية، ورسالة في الجواهر الخمسة في جزء من مجموعة تاريخ العصور الوسطى ١٨٩٧. ونشر ريتز Ritter رسالة "الحيل في دفع الأحزان". كما يشير إلى تحقيق الدكتور الأهواني لكتاب الكندى في الفلسفة الأولى "وقد خالفناه في قراءة كثير من المواضع". وهو يعود بالفضل إلى أهله ويذكر جهود المستشرق الألماني ريتز Ritter الذي اكتشف مجموعة من رسائل فيلسوف العرب بمكتبة أيا صوفيا ضمن مخطوط ٤٨٣٢. وقد كتب عنها هو وبلسنر Plessner في مجلة الأرشفيف الشرقي، المجلد الرابع ١٩٣٢.

ويصف لنا مخطوط الرسائل، التي تشتمل على قسمين الثاني يبدأ بترقيم جديد يحتوي على رسائل الكندى مع ثبت بأسماء الرسائل الموجودة وبعضها رسائل رياضية ليست للكندى. أما رسائل الكندى كما يصفها لنا فهي مكتوبة بخط قديم من خط النسخ الكوفي، خالية من التنقيط، ترجع للقرن الخامس الهجري وربما تكون لأبن سينا لكنها ليست من خطه.

- والرسائل بخط واحد قديم، وأسلوباً واحد والروح التي تسرى فيها واحدة.
- وهي متشابهة في الغالب في الديباجة والخاتمة.
- وفي بعضها إشارات للبعض، وقد نجد مسألة أو استدلالاً في إحداها مذكوراً في الأخرى بنصه تقريباً.
- ويستنتج من ذلك أنها مجموعة رسائل بقلم مفكر واحد وأن اختلفت في موضوعاتها.
- وتتطابق أسماء هذه الرسائل مع الأسماء الموجودة في أقدم إحصاء لمؤلفات الكندى.
- أما الاصطلاح المستخدم فيها فيبدو أنه من عصر متقدم، يشبه اصطلاح المتكلمين الأولين في بعض الأمور.
- ويستنتج من أسماء الرسائل وتطابقها مع أسماء مؤلفات الكندى ومن مقارنة محتواها والترجمات اللاتينية لها على التطابق التام وأنها تنسب للكندى^(٤٥).

(٤٥) د. محمد عبد الهادي أبورية: مقدمة تحقيق رسائل الكندى الفلسفية.

— ويقدم لنا أبوريدة بياناً بأسماء الرسائل وترتيبها كما وردت في المخطوط^(٤٦) ثم يذكر لنا بعد ذلك المخطوطات الباقية لكتب الكندي الموجودة في غير هذا المخطوط وهي:

- ١- كتاب في كيمياء العطر والتصعيدات، أياً صوفياً رقم ٣٥٩٤.
- ٢- رسالة في علم الكف ذكرها بلسنر ومنها نسخ بدار الكتب المصرية.
- ٣- رسالة في اختيارات الأيام، مكتبة ليدن تحت رقم ١٩٩.
- ٤- رسالة في استخراج الأبعاء بذات الشعبتين ليدن رقم ١١٩ وإذا كانت الرسالتان ٤، ٣ توجدان في الجزء الثاني من رسالة الكندي "العلمية"^(٤٧)، فهو يعيد ترتيب رسائل مخطوط أياً صوفياً ٤٨٣٢ التي ستقدم في الجزء الأول بحيث يبدأ بالرسائل ذات الصبغة الفلسفية الخالصة مراعيًا في إعطائنا صورة لمذهب الكندي. وهو يضيف لهذه المجموعة رسالة النفس، الموجودة ضمن مجموعة رسائل في الحكمة تحت رقم ٥٥ بالمكتبة التيمورية بالقاهرة.

إن المشكلة الأساسية في مخطوط الرسائل تكمن في رداءة الخط وقراءة عباراته. "في نص الرسائل أخطاء كثيرة جداً بعضها في الإملاء وبعضها في النحو" ويبدو أنها كانت في الأصل إملاء من ممل لا يدقق في التمسك بقواعد الأعراب، ثم نسخها ناسخ غير جيد المعرفة لما تحويه. والكلمات تكاد تخلو من التنقيط. والصعوبة هنا في أن الكلمة تقبل أكثر من قراءة، ومن هنا فإن المحقق كما يخبرنا قد حل هذه الصعوبة على وجهين، الأول إنه ترك بعض الكلمات التي تحتمل أكثر من قراءة دون تشكيل لكي يقرأها القارئ على الوجه الذي يرضيه، والوجه الآخر هو قيامه بتصحيح بعض الأخطاء من الناحية اللغوية، وإن كان لا يشير إلى ذلك في الهامش. "أما فيما أشرت إليه فقد حاولت أن أعطي للقارئ مجالاً لقراءة النص من وجهة نظره. وفي بعض الأحيان تعمدت إبقاء الأصل على حاله، وذلك رغبة في المحافظة على الأصل وتجنيًا للمساس بأسلوب المؤلف."^(٤٨)

(٤٦) المرجع السابق ص ل، م، ن.

(٤٧) الكندي: رسائل الكندي العلمية، القاهرة ١٩٥٤ الجزء الثاني.

(٤٨) مقدمة أبوريدة لرسائل الكندي الفلسفية، الجزء الأول ص .

وينصحنا المحقق بأن نضع النص فى سياقه التاريخى، فعلى أن نتصور أنفسنا فى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى، إذ كان الكندى يقوم باستخدام اللغة لأول مرة فى تاريخها فى التعبير عن المعانى الفلسفية.

ويحدد لنا جهوده فى معالجة النص. ففى حالة النقص فإن عمل المحقق هو إكمال هذا النص بحسب مواضع أخرى من الرسائل. وأحياناً يضيف كلمة أو بضع كلمات للإيضاح ويضعها بين [قوسين مضعين] مع استخدام علامات الترقيم نظراً لطول الجمل. ومن أجل مساعدة القارئ فهو بالإضافة إلى تقسيم النص إلى فقرات، وبالإضافة إلى شرح الاصطلاحات العامة يقدم لنا مقدمة تحليلية لكل رسالة على حدة توضح موضوع الرسالة. ويمكن أن نعطي بعض الأمثلة لما قام به المحقق:

يعطينا الدكتور أبو ريذة تعليقات متعددة على النص، وهى تعليقات شارحة قارئة موضحة مفسرة، تظهر معنى كلمة أو توضح قراءتها المتعددة أو توضح اصطلاحاً وتحدد معناه كما فى المثال الذى نجده فى كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى حيث يتناول كلمة (إثنية) فى هامش طويل يمتد خمس صفحات (٢٦-٣٠) يعرض معناها عند الجرحانى فى التعريفات وأبى البقاء الكندى فى الكليات وبيانه لمصدرها ويناقش وجهة نظر عبد الرحمن بدوى ويعرض لبحث أغناطيوس يعقوب الثالث بطريرك أنطاكية وسائر المشرق الذى ألقاه فى الاحتفال الألفى بالكندى ١٩٦٢، وما جاء فى كتاب المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار، ومقال هورتن Horten عن معنى الكون من حيث هو اصطلاح فلسفى الذى نشره فى مجلة جماعة المستشرقين الألمان، ويشير إلى ما ذكره كراوس فى مقاله عن ابن المقفع فى مجلة الدراسات الشرقية Orientalia التى تصدر فى روما، مجلد ١٤ عام ١٩٣٤-٣٣ ورأى دى بور De Boer الذى يتابع ديتر يتشى Dietrichi فى دائرة المعارف الإسلامية المجلد الملحق مادة Annya، وما أورنته الباحثة الفرنسية الأنسة جواشون فى قاموسها للاصطلاح الفلسفى عند ابن سينا بباريس ١٩٣٨ عن لفظ الإثنية عند ابن سينا. ويورد قول أرسطو فى كتاب الطبيعة تحقيق بدوى (ص ٣٣٣) وتعليق بدوى عليه، وتفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، وعند الصوفية كما جاء فى الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلانى^(٤٩) وبالإضافة لهذا التعليق المطول نجد تعليقاته الأخرى على امتداد الرسالة.

ويضيف في الطبعة الثانية من تحقيق رسالة الكندي "في حدود الأشياء ورسومها" إضافات جديدة ويشير فيها إلى وجود نسخ ثانية في مكتبة بروسه رغم أنه لم يتمكن من الحصول عليها، ويتحدث عن مخطوط — بالإضافة للمخطوط الأصلي الذي اعتمد عليه أيا صوفيا ٤٨٣٢ وهو مخطوط رقم 7473 Add بالمتحف البريطاني به عدة رسائل من بينها رسالة الكندي "في ملك العرب وكميته" (ورقة ١٧٦-١٧٨) وبه عدد من التعريفات التي يطابق الكثير منها من حيث النص تعريفات الكندي في رسالته لكنها ليست بنفس الرتتيب، وتناول الأستاذ S.M. Stern هذه الورقة في بحثه Notes on Al- Kindi's Treatise on Definitions JRAS 1959 P.32-42 وهو يستشعر أن تلك الحدود ليست للكندي لأنها تتردد في رسالة التعريفات من رسائل إخوان الصفا (الرسالة ٤١١ بحسب طبعة القاهرة ١٣٤٧ ج ٣) ويتحدث عن تأثير تعريفات الكندي في الفكر والأدب في العصور الوسطى^(٥٠) وغير هذين المثالين نجد تعليقات عديدة بامتداد نشرة أبو ريدة للرسائل.

إلا أن ما يهمنا أن نشير إليه هو تلك الظاهرة التي نجدها في عدد من أعماله وهي معاودة النظر في كل طبعة جديدة بناء على النشرات والكتابات التي صدرت حول الموضوع وإضافة وتعديل بعض الآراء التي قال بها نجد ذلك في رسائل فيلسوفه الأثير إليه "الكندي" حيث يخبرنا بتواضع العالم الحقيقي إنه رغم ظهور دراسات أخرى لفلسفة الكندي لها صيغة أكاديمية فإن دراسة فلسفته وآثاره الموجودة بالعربية أو في ترجماتها اللاتينية لا تزال بعيدة عن الإحاطة والكمال، وبعض مصنفاته الهامة لا يزال مخطوطاً. ومن هنا فإن لأبوريده يخبرنا أنه منشغل في هذه الفترة بإعداد هذه النصوص للنشر وأنه بصدد دراسة وإفية لفلسفة الكندي وآثاره.^(٥١)

٢- التمهيد للباقلاني في علم الكلام :

وإذا ما انتقلنا من تحقيقاته الفلسفية إلى تحقيقاته الكلامية سنجد العمل المشترك الذي قدمه مع الأستاذ محمود الخضيرى وهو "التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة" للباقلاني ١٩٤٧. والكتاب من أجل كتب الكلام من

(٥٠) المرجع نفسه، ص ص ١١٠-١١٢.

(٥١) المرجع نفسه، تصدير الطبعة الثانية.

أجل كتب الكلام الإسلامى خصوصاً ما يتعلق فيها بالرد على المخالفين "ونحن ننشره ليكون حلقة فى سلسلة الكتب الكبرى التى تبين تطور علم الكلام من جهة وتبرز المسائل الأساسية التى كانت موضع خلاف بين رجاله ومخالفهم من جهة أخرى" (٥٢). وأبورية من المهتمين بعلم الكلام اهتماماً خاصاً وكانت رسالته للمجستير عن النظام وآرائه الكلامية والفلسفية، ففرق المتكلمين تعتبر ممثلة لوجهة نظر تقابل الفلسفة الإسلامية وتكون فلسفة لها خصائصها المتميزة وهى أقرب إلى أن تكون فلسفة الإسلام الأصيلة.

وكتاب الباقلانى "التمهيد" يعبر عن فترة نضج المؤلف "أما التمهيد الذى بين أيدينا فلا شك أن الباقلانى لم يؤلفه إلا بعد أن كان قد نضج عقله واستحكم فى فن الجدل وعرف أصول مذاهب المخالفين، لأن هذا كله يتجلى فى كتابه ومما يؤيد ذلك أنه يشير فيه إلى بعض كتبه السابقة" (٥٣) وموضوعه يدور على مسائل الخلاف بين أهل السنة وبين مخالفهم جميعاً إسلاميين وغير إسلاميين.

ويحدثنا المحقق عن نسخ التمهيد المخطوطة. فهناك نسختان أشار إليهما ريتز هما: نسخة أيا صوفيا رقم ٢٢٠١ ويرجع تاريخها إلى عام ٤٧٨هـ. ونسخة مكتبة عاطف تحت رقم ٢٢٣ يرجع تاريخها إلى عام ٥٥٥هـ. ويبدو أن المحققين لم يطلعا على هاتين النسختين حيث اعتمداً نسخة ثالثة هى المخطوط رقم ٦٠٩٠ بالمكتبة الأهلية بباريس "اعتمدنا عليه وحده فى هذه النشرة نظراً لصعوبة الحصول على غيرها أيام إعدادنا الكتاب للنشر" (ص ٢٩) ويرجع تاريخ هذه النسخة إلى عام ٤٧٢هـ أى إنها أقدم من النسختين الأخريتين ويصفها المحققان فهى تقع فى ٩٨ ورقة من مقياس ١٦×٢٢ تشمل كل صفحة على ٢٣ سطر. والخط أندلسى واضح يتصف بالجمال. ويصف لنا المحققان محتويات المخطوط، ويشيران إلى وجود ترجمة للباقلانى على صفحة العنوان الملحقة بهذه النشرة. ويوجد على ظهر الورقة الأولى

(٥٢) د. محمد عبد الهادى أبورية، محمود الخضيرى محققاً كتاب الباقلانى: التمهيد دار الفكر العربى القاهرة ١٩٤٧ والحققة أننا لا نستطيع أن نحدد — إلا بصعوبة شديدة — جهد كل من المحققين وأيهما ينسب للأول وأيهما جهد الثانى.
(٥٣) المرجع السابق ص ٢٨.

فهرس بما يحويه الكتاب من أبواب لكنه بخط آخر ولا يطابق الكتاب من حيث تفاصيل المحتويات. وتلك مشكلة هامة سوف نناقشها بعد قليل، ويناقش المحققان اسم الكتاب "التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة" ويرجح المحققان أن هذا العنوان الطويل إضافة من أحد العلماء أو الناسخين بالإضافة إلى أننا لا نجد للكتاب هذا الأسم عند أحد ممن ذكره، فاسمه "التمهيد" كما جاء لدى القاضي عياض في ثبت كتب الباقلاني، ومن هنا ففي الأسم زيادة، ويخبرنا المحققان في المقدمة بطريقة إعدادهما للنص المحقق. فقد اثبتا بين قوسين مضلعين ما يشير إلى ما تحويه أبواب الكتاب ومساائله، كما وضعاً في أحيان قليلة كلمة أو بضعة كلمات بين قوسين لتوضيح المعنى بالإضافة للتعليقات التي زودا بها التحقيق مع ترجمة للباقلاني لم تنشر من قبل جاءت في كتاب المدارك للقاضي عياض.

والذي يستوقفنا في تحقيق أبوريعة وزميله للتمهيد هو تلك الملاحظات والتعليقات التي توضح كثيراً من المسائل التي وردت بالنص، أهمها تلك الملاحظات التي توضح وتفسر ما جاء في التمهيد عن النصارى وبيان مواضع الآيات المختلفة وأقوال المسيح كما وردت في الأناجيل^(٥٤) وتعليق المحققين على ما ذكره الباقلاني عن الأريوسية حيث أفاضاً في الحديث عنها بسبب قلة معرفة المسلمين عن الأريوسية، إذ لم يظهر عنايتهم بها مع إنها أقرب المذاهب المسيحية إلى التوحيد الإسلامي ويرجعنا إلى بعض المراجع عن الأريوسية.

ويوضح تعليق أبوريعة على الخرمذية أو الخرمذية مدى إلمام المحقق بالفارسية وإيقانه لها. فالخرمذية أو كما يقال الخرمية على سبيل الاختصار اسم فرقة تستمد مقالاتها من أصول إيرانية مما قبل الإسلام. ويوضح أبوريعة الآراء المختلفة في اشتقاق هذه الكلمة فيرفض اشتقاق الكلمة من خرم اسم بلدة تابعة لأردبيل، كما ذهب إلى ذلك ياقوت الحموي في معجم البلدان ومرجليوث في دائرة المعارف الإسلامية. كما يستبعد الرأي الثاني القائل إنها نسبة إلى خرما اسم زوجة

(٥٤) تنسب هذه الملاحظات في الغالب للأستاذ محمود الخضيرى الذى كان أكثر اهتماماً وتعمقاً في الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى.

فردك، ويتفق مع الرأي الثالث القائل بأن الكلمة مركبة من لفظتين فارسييتين هما خرم وهي صفة معناها فرح و"دان" أو "دين" بمعنى الدين. ويشير إلى حديث الباقلاني عنهما وأنه ربما كان مستمداً من كتاب الحسن بن موسى النوبختي عن فرق الشيعة ويقدم لنا مراجع لها مثل كتاب السيد غلام حسين صديقي عن الحركات الدينية الإيرانية في القرنين اللذان والثالث.

والقضية الأساسية التي يثيرها تحقيق أبو ريدة/ الخضيرى للتمهيد هو اعتمادهما نسخة واحدة فقط رغم معرفتهما بوجود نسخ أخرى للكتاب. مما جعلهما يصدران أحكامهما على أساس محتويات هذه النسخة دونما اعتبار لما جاء في غيرها من نسخ. ففي تعليقهما على موضوعات الكتاب وأنها جاءت كاملة كما يتضح من خطبة التمهيد التي وجهها القاضي أبو بكر إلى ابن عضد الدولة "وهذا في نظرنا دليل على أن النص كامل لم يقع فيه خروم ولم يمس شيء من الحذف".^(٥٥) وحين يذكر الباقلاني أنه سيتكلم عن التعديل والتجوير فالأمر محسوم "فلعل الباقلاني سها فلم ينجز ما وعد مكتفياً بعبارات متفرقة في هذا الموضوع ذكرها في مناسبات مختلفة في أكثر فصل من فصول التمهيد"^(٥٦).

ويناقش المحقق السبب الثاني الذي يمثل أقوى دليل على عدم اكتمال النص وهي مناقشة تحتاج إلى مناقشة. فهناك فهرست ملحق بالمخطوط الباريسي — الذي اعتمد عليه المحققان — يقع في ظهر الورقة الأولى أى قبيل ورقة العنوان وهو بخط مخالف وإن كان بمداد شبيه بمداد الكتاب. وينشر المحققان هذا الفهرست الذي يحتوي على ٦٨ فقرة (أو فصل) منها ٢٥ فقرة غير موجود بالمخطوط^(٥٧) ويعلق المحقق على هذا التباين بين الفهرست وما ورد بالفعل في النص فهناك تكرار في موضوع الفقرة ٢٦، ٣١ كما أنه ذكر التعديل والتجوير فقرة (٤٣) في ثانياً الفصول المختلفة بالإضافة إلى أنه استبعد بعض الفصول التي تدخل في كتب الكلام إلا بعد عصر الباقلاني الخاصة بموضوع الأرزاق والأسعار الفقرتين

(٥٥) المرجع السابق ص ٢٦٠.

(٥٦) الموضع نفسه.

(٥٧) راجع المرجع نفسه ص ٢٦١ - ٢٦٢.

٣٨، ٣٩^(٥٨) كما أن الفقرة ٤٢ المتعلقة باللفظ من تجديدات متكلمى الشيعة. ويجدان عذراً لنقص الفقرات من ٤٤ حتى ٤٩ التى تدور حول الهدى والضلال ومعنى الدين والإيمان والإسلام بحجة أن المؤلف يميل إلى الاختصار والفقرتين ٥٠، ٥١ فى النبوة والأمامة لأنهما تكرر لموضع استوفى المؤلف بحثه من عناوين أخرى مفصل.

ويتوقف المحققان عند الفقرة رقم ٣٠ المتعلقة بالإستواء على العرش المذكورة بالفهرست وغير واردة بالنص. فقد اقتبس ابن تيمية وتلميذه ابن القيم هذا الفصل، وعرض له الثانى فى كتاب "اجتماع الجيوش الإسلامية" ويستشهد المحققان بعرض ابن القيم ويستكرانه "نحن نجد عند تأويل هذا معنى نستشعره فيه بشيء من التجسيم يتعارض من مذهب الباقلانى واتجاهه فى التوحيد" وعلى هذا يستنتجان عدم صدق نقل ابن تيمية وابن القيم عن الباقلانى. نحن هنا أمام مأزق؛ فالقول بصدق نقل ابن تيمية وابن القيم معناه أن النص الذى يقدمه أبوريدة والخضيرى ناقص، والحل الآخر هو القول بتباين بين كلام الباقلانى وما نقله ابن تيمية وابن القيم. يقول المحققان "إننا لا نستطيع عند ملاحظة التعارض البين بين مذهب الباقلانى ومعنى ما ينسب إليه هذان المؤلفان المعروفان بالتمييز إلا الشك فى صحة نقلهما ومن هنا يصدران هذا الحكم — الذى يحتاج إلى نقض — ونحن نثق على حال بنسخة التمهيد التى بين يدينا ثقة أقوى من ثقتنا بنقل ابن تيمية وابن القيم^(٥٩).

والحقيقة أنه أمام معرفة المحققين بمخطوطتين أخريين لنص التمهيد لم يرجعاً إليهما، وعدم معرفتهما بمحتواهما، فالسؤال المطروح هو ما فى مخطوط باريس الذى اعتمد عليه مطابق لما فى مخطوط أياً صوفياً ٢٢٠١، وعاطف رقم ٢٢٢٣. وإن كان هناك تباين فى المحتوى بين المخطوطات الثلاثة فأيهما الأصح؟ إن احتمال

(٥٨) ويبدو أن الذى دعا المتكلمين المتأخرين إلى إبطال هذين الموضعين فى علم الكلام هو مشاهداتهم أن كتب الفلسفة كانت تحتوى على أبواب فى تبدير المنزل وهى تعالج مسائل الكسب والأسعار ونظراً لأن المتكلمين رغبوا فى أن يقوم الكلام مقام الفلسفة فإنهم أقحموا فى كتبهم كل ما اعتاد الفلاسفة أن يفعلوا به.

(٥٩) المرجع نفسه ص ٢٦٥.

وجود الفقرات الناقصة من مخطوط باريس في المخطوطتين الآخرين مطروح، ويدعمه الفهرست الملحق المثبت يظهر صفحة العنوان. ويزيد ترجيح الرأي القائل بنقص مخطوط باريس اعتماد مؤلفين إسلاميين عليه ونقلهم عنه. وعلينا بالتالي أن نناقش قضية اختلاف تفسير ابن تيمية وابن القيم لأقوال الباقلاني. فاحتمال النقص أو الحذف جائز لأن الأجزاء الناقصة هي الفقرات من ٢٧ حتى ٥١ أي جزء متصل من المخطوط وليس أجزاء منفصلة. ومن هنا يكون احتمال فقد أو ضياع هذه الصفحات أمراً وارداً، أو ربما - وهذا هو الاحتمال الثاني وهو احتمال ضئيل - يكون فهم الناسخ - وهو كما يخبرنا المحققان من العلماء المحققين لنص الباقلاني - شبيهاً بفهم المحققين. لذلك فقد فضل حذف هذه الأجزاء واعتقد أننا لا نستطيع الحسم في هذه المسألة ما لم نقم بمقارنة بين نسخ الكتب المخطوط الثلاثة لمعرفة هل هناك نقص في مخطوط باريس أم هو كما يزعم المحققان مكتمل، وبالتالي ما هي حقيقة نقل ابن تيمية وابن القيم عنه؟ إن احتمال نقلهما عن أحد المخطوطتين الآخرين مسألة مطروحة، وبالتالي فالسؤال كيف يثق محقق في مخطوط واحد ويطمئن إليه مع كل هذه المشاكل رغم معرفته بوجود مخطوطات أخرى لم يطلع عليها؟! لا شك أن أبوريدة وصاحبه لم يعطيا نص الباقلاني ما أعطاه لرسائل الكندي الفلسفية من اهتمام رغم جهده الكبير في الاستعانة بمراجع أوروبية بلغات مختلفة ورغم رجوعه إلى عدد كبير من المخطوطات لتحقيق هذا النص الهام.

وقد نشر الأب ريتشارد يوسف مكارثي اليسوعي نص التمهيد^(٦٠) نشرة ثانية اعتماداً على المخطوطات الثلاثة. ويظهر في تحقيق مكارثي أن الأجزاء الناقصة في مخطوط باريس موجودة في مخطوطتي استانبول. وتبين أيضاً أن النقص الموجود في مخطوط باريس ليس من المخطوط الأصلية بل وقع بعد كتابة المخطوط الأصلية^(٦١) والنقص في مخطوط باريس يشمل الصفحات من ٢١٢ حتى ٣٧٩ من نشرة مكارثي. وللأسف أن مكارثي لم يصدر نشرة كاملة للكتاب إذا سقطت الأبواب المتعلقة بالإمامة.

(٦٠) مكارثي: محقق كتاب "التمهيد"، المكتبة الشرقية بيروت ١٩٥٧.

(٦١) المصدر السابق ص ٢١٢ - ٣٧٩.

٣- تحقيق الرسائل العلمية

لم تتوقف صلة أبورية بالمخطوط العربي عند الفلسفة وعلم الكلام، بل امتدت لتشمل اهتمامه الأثير لديه بالحكمة الطبيعية أو ما نطلق عليه تاريخ العلم العربي. وكما ترك للباحثين في الفلسفة عمله الهام "رسائل الكندي الفلسفية" و"التمهيد للباقلاني"، فقد شغل في نهاية حياته بعلمين في البصريات أحدهما للحسن بن الهيثم والثاني للإمام القرافي (ت ٦٨٤هـ - ١٢٨٥م).

فقد قدم في الندوة السنوية الثانية للجمعية الفلسفية المصرية - يوليو ١٩٩٠ - بحثاً بعنوان "الإمام القرافي وكتابه الاستبصار فيما تدرکه الأبصار"^(٦٢) عرض فيه لحالة العلمية في مصر، وتحدث عن شخصية القرافي وكتابه مع عرض لمقدمته ومحتوياته. والإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ - ١٢٨٥م) إمام كبير من علماء الأزهر الشريف متخصص في علم الفقه والأصول والعلوم العقلية، وكان من المهتمين بالعلم الطبيعي خاصة البصريات، وأصول أعمال ابن الهيثم - الذي عاش فترة من حياته بمصر - وفي كتابه نستطيع أن نجد من جهة شهادة على أن واجب عالم الدين في الإسلام أن يشتغل بالعلوم الطبيعية، ومن جهة أخرى شهادة على أحوال الحياة العلمية بين المسلمين في ذلك العصر. وبعد المقدمة يعرض لنا خطبة الكتاب (مقدمة المؤلف) ويخبرنا أنه قد تم تحقيق كتابه هذا "الاستبصار فيما تدرکه الأبصار" من مخطوطات عدة من القاهرة واستانبول والاسكوريال، وأنه سينشر في معهد تاريخ العلوم الإسلامية في فرانكفورت في ألمانيا تحت إشراف فؤاد سيزكين.

ويرتبط بهذا العمل ويسبقه تحقيقه "مقالة في ثمره الحكمة" للحسن بن الهيثم، وقد طبعه بالقاهرة ١٩٩١. وكان قد تقدم بهذه الدراسة والتحقيق لتكون ضمن الكتاب التذكاري المهدى إلى الدكتور زكي نجيب محمود الذي أصدرته جامعة الكويت ١٩٨٩، ويخبرنا الدكتور أبورية بتواضع العالم ودقته ونزاهته العلمية أنه

(٦٢) د. محمد عبد الهادي أبورية: الإمام القرافي وكتابه الاستبصار فيما تدرکه الأبصار، المؤتمر الثاني للجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة ١٩٩٠.

لم يجزم في ذلك الوقت بنسبة المقالة إلى ابن الهيثم لكنني بعدما ذكرته تأملت كلام ابن الهيثم وأسلوبه وبعض عباراته في كتابه "حل شكوك كتاب أقليدس في الأصول" ووجدت شبهة ملحوظة وازدادت ثقتي بنسبة المقالة إلى ذلك العالم الإسلامي الكبير ابن الهيثم^(٦٣).

والعمل يتكون من مقدمة (خاصة بالطبعة الثانية) وتصدير والنص المحقق (مقالة في ثمرة الحكمة) والتعليقات والملاحظات. ويعرض أبوريدة في تصديره للرسالة لمنهج ابن الهيثم ونقده للمعرفة العلمية، ابن الهيثم المفكر الدؤوب، الشك ومعيار المعرفة الصحيحة، مواصلة العمل رغم الشعور بحتمية انتهاء الحياة، ابن الهيثم والفكر الإسلامي في عصره، ابن الهيثم العالم الزاهد، ثم مكانة الرسالة بين المقدمات لدراسة الفلسفة. ويحدد لنا أبوريدة هدفه معطياً كل بيانات المخطوطة التي اعتمد عليها بقوله: "إنني أردت أن أقدم رسالة في المنهج أطلعت عليها منذ عام ١٩٦٩ في مكتبة كويرولو باستانبول تحت رقم ١٦٠٤ في مخطوطة يرجع تاريخها إلى سنة ٧٥٤هـ كما نجد ذلك على ورقة ١١٣، وتشغل الرسالة الورقات ٤١ - ٥٩، وعلى وجه الورقة الأولى هذا العنوان كتاب ثمرة الحكمة لأبن الهيثم^(٦٤)."

ويتضح جهد أبوريدة في التحقيق في التدقيق في نسبة الرسالة إلى ابن الهيثم. فبعد تردد في النشرة الأولى درس وبحث وحقق نسبتها إلى العالم العربي المسلم اعتماداً على المقارنة بين ما جاء بها وأسلوب ابن الهيثم في مؤلفاته المختلفة. لقد ضبط نصها وحل الرسالة وقسمها إلى أقسام أعطى كل قسم عنواناً يتفق وما جاء به. يقول: "نحن نقدم هذه الرسالة بعد أن ضبطنا نصها بقدر الإمكان، ووضعنا عناوين بين مصلعين على سبيل الاجتهاد في تقسيمها وبيان ما تضمنته من عناصر^(٦٥) إن هذه الرسالة تمثل امتداداً لحقيقة رسائل الكندي الفلسفية

(٦٣) د. محمد عبد الهادي أبوريدة، مقدمة تحقيق رسالة ثمرة الحكمة للحسن بن الهيثم، القاهرة ١٩٩١ التقدمة.

(٦٤) المرجع السابق ص ١٢.

(٦٥) المرجع نفسه ص ١٣.

خاصة الجزء الثانى "الرسائل العلمية" ومن المعروف اهتمام الكندى بالرياضيات وتقديمها على سائر العلوم فى تصنيفه للعلوم المختلفة وتأتى رسالة ابن الهيثم لتوضيح أثر دراسة الرياضيات على دارس الفلسفة. ومن هنا فإن المحقق يرجو أن تملأ هذه المقالة فجوة فى سلسلة ما كتبه فلاسفة الإسلام منذ أيام الكندى عما لدراسة الرياضيات من أهمية فى تسديد الذهن عند من يريد أن يدرس الفلسفة.

خاتمة :

لقد اتضحت لنا جهود الدكتور أبو ريدة فى تحقيق التراث العربى الإسلامى فى مجال الفلسفة وعلم الكلام وتاريخ العلم. وغنى عن البيان أهمية تحقيق الكتب العربية تحقيقاً علمياً بحيث يقدم لنا المحقق بعمله صورة أقرب إلى الكمال للنصوص الأساسية التى تعد مصادرنا فى معرفة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية. وهى من ناحية ثانية تبرر الدور الذى يقوم به الجيل المعاصر من المفكرين العرب فى تأسيس الفلسفة العربية المعاصرة.

إن محمد عبد الهادى أبورية (١٩٠٩ - ١٩٩١) يمثل مرحلة هامة فى البحث الفلسفى هى مرحلة الانتقال من الدرس الاستشرافى للفلسفة الإسلامية إلى التأسيس العلمى للدراسات العربية المعاصرة فى ميدان البحث الفلسفى. واستطيع القول دون مبالغة إن جهود أبورية وجيله: مذكور، أبو العلا عفيفى، على سامى النشار يعد فى كثير من جوانبه أكثر دقة ومنهجية والتزاماً بأساليب البحث العلمى من كثير من الباحثين فى الفلسفة الإسلامية فى الجيل الحالى الذى توفرت له كافة السبل لتقديم صورة أكثر شمولية للفلسفة العربية الإسلامية، رغم الجهد الكبير الذى بذله رواد الجيل الأول فى التمهيد والتأسيس.

وإلقاء نظرة سريعة على المهام التى اضطلع بها عبد الهادى أبو ريدة توضح عمق ما قدمه لنا. لقد ولد بالعريش فى ٢٤ نوفمبر ١٩٠٩، ودرس بالجامعة المصرية وتخرج فيها عام ١٩٣٤، وسافر إلى باريس ودرس بها كما درس بجامعة بازل بسويسرا وحصل على الدكتوراة عام ١٩٤٥. وعمل أستاذاً زائراً بالسربون ١٩٤٨، وعين مستشاراً ثقافياً لمصر بمديرد ١٩٤٩، وكلف بإنشاء المعهد المصرى بمديرد وكان أول مدير له فى عام ١٩٥٣. وبالإضافة لعمله

بجامعه القاهرة انتدب لإنشاء الجامعة الليبية ورأس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية ببنى غازى، ثم انتدب ثانية لإنشاء قسم الفلسفة بجامعة الكويت وظل يعمل بها حتى عام ١٩٨٥ حيث عاد للقاهرة فشارك فى الجمعية الفلسفية المصرية وعمل بقسم الفلسفة بأداب الزقازيق. ورغم هذا الجهد العملى الكبير فى ترسيخ الدراسة الفلسفية فى كثير من أقسام الفلسفة بالجامعات العربية والإسلامية فقد ترك حصيلة وافرة من المؤلفات والأبحاث فى شتى ميادين الفلسفة والحضارة العربية الإسلامية.

- وما يهمنا أن نشير إليه فى النهاية هو جهوده فى المؤتمرات العديدة التى ساهم فيها وحرص على المشاركة فى أعمالها، نستطيع أن نعدد منها:
- المؤتمر الثالث للسيرة والسنة النبوية بدولة قطر، ١٩٧٩ "الحضارة الإسلامية، أسسها ومميزاتها ومكانتها بين الحضارات العالمية".
 - ندوة الوجود العربى الإسلامى فى الثقافة الصقلية بالرمو ديسمبر ١٩٨٠ "بين الإمبراطور فردريك الثانى وابن سبعين".
 - ملتقى واقع الإسلام وتحديات العصر، الجامعة التونسية نوفمبر ١٩٨٤ "الإسلام فى مواجهة التحديات ماضياً وحاضراً".
 - الملتقى الإسلامى المسيحى الرابع .. الجامعة التونسية إبريل ١٩٨٦ "توازن حياة الإنسان بين آراء الحكماء وتعاليم الإسلام".
 - ملتقى الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية تونس ١٩٨٩ "الفلسفة تحديات منها وإليها فى الإسلام".
 - المؤتمر الدولى "أفاق العلاقات العربية الأوروبية" مدريد مارس ١٩٩٠ "العلاقات بين الفكر الفلسفى الإسلامى والفكر الفلسفى الأوروبى".
 - ندوة الجمعية الفلسفية المصرية نحو علم كلام جديد يونيو ١٩٩٠ "خطة مقترحة لتجديد علم الكلام".
 - منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة اليوم العالمى للتنمية الثقافية باريس مايو ١٩٩١ "تجديد الحضارة المعاصرة".

كل هذا الجهد في ميدان الثقافة والفلسفة والحضارة العربية الإسلامية للرائد الباحث العلامة المحقق الدكتور أبورية والذي حدد مكانته في ميدان الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة يضعه في الصف الأول من الرواد المؤسسين الذين سنبهل من جهودهم ونتوقف كثيراً أمام الدرس المستخلص من حياتهم وعملهم. والدرس هنا هو تلك المنهجية والدقة العلمية والتمكن من أدوات البحث والتحقيق الدقيق الذي يجعل الأجيال التالية تقرأ دائماً أبورية بالكندى، فكلاهما مؤسس لمرحلة من مراحل الفلسفة العربية الإسلامية هي الأهم في نظرنا وهي: مرحلة التأسيس ومرحلة التجديد.

عبدالرحمن بدوى :

تحقيق التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية

مقدمة :

يهدف هذا الفصل إلى تحليل جهود عبد الرحمن بدوى فى تحقيق التراث الفلسفى العربى الإسلامى. وهى مهمة شاقة للغاية، فالبحث فى جهود بدوى؛ الذى اسهم بأوفر نصيب فى ميدان التحقيق الفلسفى، يستلزم ليس فقط متابعة إنتاجه الغزير فى تاريخ الفلسفة وعلومها المختلفة ومجالاتها المتعددة على امتداد ما يزيد عن نصف قرن من الزمان، منذ بدأ إنتاجه الفكرى عام ١٩٣٩ وحتى الآن، بل يتطلب قبل ذلك إعادة النقاش حول مشروعه الفلسفى والخصائص التى تميزه، والحوار حول أسسه؛ ذلك المشروع الطموح الذى بدأ مع ازدهار الجامعة المصرية فى العقود الأولى من هذا القرن فى فترة النهضة المصرية وقبل أن تتبلور معالم الإسهامات الفلسفية العربية المعاصرة أو ما يطلق عليه بلغة اليوم المشاريع الفكرية العربية.

وقد حددت معالم ما يمكن أن يطلق — إذا جاز التعبير — "مشروع بدوى الفلسفى" فى ثانى كتبه "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" ١٩٤١، والذى يرسم لنا الخطوط العريضة لبرنامج فلسفى كامل ظل صاحبه طيلة حياته العلمية يسعى إلى تحقيقه، وظهر أيضاً فى بحث أكثر تخصيصاً تحت عنوان "مخطوطات أرسطو فى العربية"^(١) وهو "العمل — الخطة" التى جاءت معظم أعمال بدوى قبله وبعده تحقيقاً له وذلك من أجل تقديم أكمل صورة لهذا التراث الأرسطى اليونانى فى الحضارة الإسلامية، والذى اتسع ليشمل بالإضافة إلى أرسطو، أفلاطون، وأفلاطون والأفلاطونية المحدثة وشرائحهم من اليونان والمسلمين، وكذلك ترجمات ونصوص العرب المسلمين من مترجمين وشرائح وفلاسفة ومتكلمين وصوفية وعلماء.

(١) بدوى: مخطوطات أرسطو فى العربية، مجلة معهد المخطوطات العربية، العدد الثانى المجلد الأول، والأول من المجلد الثانى.

وهو يهدف من ذلك كما أوضح فى كتابه "دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى"، ليس فقط إلى إحياء التراث الفلسفى العربى، وإعطائنا صورة دقيقة للغة الفلسفية العربية ونصاعة المصطلح الفلسفى المبكر، بل أيضاً إلى بيان التراث الفلسفى اليونانى باعتباره تراثاً إنسانياً عاماً للعرب. فضل الحفاظ عليه وتطويره وصيانيته بعد أن فقد كثير من أصول مخطوطاته اليونانية. بحيث نستطيع أن نقول — دون أدنى مبالغة — إن بدوى يكاد يكون الوحيد الذى قدم لنا أدق وأقرب صورة للتراث الفلسفى العربى واليونانى بكافة مدارسه، واتجاهاته، ومراحله الكبرى فى الحضارة الإسلامية، وذلك بالبحث والتأريخ والتحقيق العلمى للترجمات العربية القديمة لأهم النصوص الفلسفية اليونانية.

ويمكن أن نضيف أن تحقيقات بدوى الفلسفية لا تتفصل عن مشروعه، الذى يهدف إلى إعادة بناء "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية"، الذى يبرز فيه "دور العرب ...". ليس فقط من خلال بيان فضل الفلاسفة المسلمين فى النهضة الأوروبية الحديثة، بل أيضاً فى بيان إسهامهم فى التعامل مع الفكر السابق عليهم، والذى أنزلوه منزلة عالية. وعلى هذا فإننا سوف نعرض فى هذه الدراسة للنقاط التالية : مشروع بدوى الفلسفى، تحقيقات بدوى للنصوص الفلسفية اليونانية والإسلامية، منهجه فى التحقيق.

أولاً : مشروع بدوى الفلسفى :

لا نبالغ إن قلنا إن ما قدمه بدوى يمثل مشروعاً فلسفياً متميزاً طموحاً، وهو مشروع ذو نزعة إنسانية فى الأساس، قدمه على امتداد حياته العلمية وإن كان لم يعلن عن ذلك ولم يقدم لنا تصوراً نسقياً يحدد فيه معالم هذا المشروع، ونستطيع أن نحدد معالم هذا المشروع من خلال: ترجماته، مؤلفاته تحقيقاته.

ويسعى هذا المشروع إلى الكشف عن "روح الحضارة العربية" بداية من التنقيب فى التراث الفلسفى اليونانى والعربى، انطلاقاً من المخطوطات الفلسفية الإسلامية التى تقدم لنا صورة واضحة تكاد تكون كاملة لأعمال الفلاسفة

والمتكلمين والصوفية العرب، وما عرفوه عن أسلافهم. وهى أعمال جديرة بعد الكشف عنها، وبيان مكانها من تطور الفكر الإنسانى ونشرها نشرأ علمياً أن تقدم صورة شبة دقيقة عن العلاقات الفكرية للحضارة الإسلامية فى تعاملها مع غيرها من حضارات^(٢) ومساهماتها فى التراث الإنسانى. ويخبرنا بدوى فى أول تحقيقاته بهذا الهدف، وذلك فى قوله: "إن لنا فى المخطوطات العربية كنوز كلما أمعن المرء فى التنقيب عنها أزداد إيماناً بما يجب عليه بذله من جهد فى هذا السبيل الموفور العائدة لا بالنسبة إلى التراث الفكرى العربى وحده بل وأيضاً بالنسبة للتراث الإنسانى العام"^(٣).

يهدف بدوى إلى إحياء التراث الفلسفى العربى الإنسانى من خلال إعادة اكتشاف تلك الكنوز الفكرية؛ التى يقصد بها المخطوطات العربية القديمة التى حفظت لنا هذا التراث، وتحقيقها، وبيان مكانتها، وأهميتها بالنسبة إلى حياتنا الفكرية المعاصرة. ويؤكد على هذه الحقيقة فى بداية نشرته "منطق أرسطو" فى ترجمته العربية القديمة حيث يقول: "إن بحث هذا التراث العربى الجيد يقدم لنا شاهداً على المنزلة العليا التى بلغتها عناية العرب بالتراث اليونانى، كما هو مشاهد فى الدقة الرائعة التى تتمثل فى هذه الترجمة، وفى العناية التى أحيطت بها النصوص اليونانية بحيث حرص القوم على أن يكون بين أيديهم أدق صورة عن الأصل، فلم يكتفوا بالترجمة الواحدة بل تعاقبت الترجمات على النص الواحد"^(٤).

ونقطع هذا الاستشهاد الطويل نسبياً لنشير إلى الهدف المزدوج لعمل بدوى وهو: تحقيق الترجمات العربية القديمة للتراث الفلسفى اليونانى، الذى يمهد لنا سبيل معرفة هذا التراث من جهة، وتلك مهمة أولى تعييننا حسب قول بدوى نفسه،

(٢) نشير إلى ندوة الفكر العربى والثقافة اليونانية، المغرب، بمناسبة مرور ألف سنة على ميلاد ابن سينا وثلاثة وعشرون قرناً على وفات أرسطو، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، للدار البيضاء ١٩٨٥. وندوة الفكر اليونانى، الحوار مع الآخر، القاهرة مايو ١٩٩٥.

(٣) بدوى (محقق): المثل العقلية الأفلاطونية، المعهد الفرنسى للآثار الشرقية، القاهرة ١٩٤٧ التصدير ص ٦١.

(٤) بدوى: مقامة تحقيق منطق أرسطو، الجزء الأول. وكالة المطبوعات، الكويت ص ٧.

في تأسيس اللغة الفلسفية الدقيقة في كتاباتنا الحالية، بحيث تسهم هذه التحقيقات في تحديد المصطلح الفلسفي وتغنينا عن إعادة ترجمة بعض هذه الأعمال، والهدف الثاني من هذا النشر أن نستعين بهذه الترجمات نفسها في استعمالنا الحالي، لأنها تنهض بحاجاتنا العلمية اليوم ونهوضها لا يقتصر على النقل بل يمتد خصوصاً إلى دقة المصطلح^(٥)... لذا ترانا - حسبما يقول - في حاجة ملحة إلى الاستعانة بالترجمات القديمة للمؤلفات اليونانية نستغلها ونديم الإطلاع عليها حتى نحقق في النهاية ذلك النشر الفلسفي الجديد الذي نرنو بأبصارنا المتطلعة بلهفة إلى إيجاده^(٦).

الغاية إن هي معرفة التراث الفلسفي الإنساني؛ الذي يشكل جوهر وروح الحضارة العربية حسب تحليل بدوي. والإدارة أو الوسيلة لذلك هي الكشف عن المخطوطات القديمة التي هي أساسى التفلسف في الحضارة الإسلامية، التي تقدم لنا عوناً كبيراً لمعرفة هذا التراث بل إن فضلها هام للغاية في الكشف عن نصوص فقد أصلها اليوناني. ومن هنا يمكن تفسير سعادة بدوي البالغة باكتشاف مخطوطات رسائل ابرقلس؛ والتي تظهر في كتابه "الأفلاطونية المحدثة عند العرب"^(٧).

(٥) شغل الباحثون بالبحث عن سبل إيجاد لغة فلسفية عربية منذ إنشاء الجامعة المصرية في بداية القرن العشرين، حيث أعلن لوى ماسينيون المستشرق الفرنسى والأستاذ بالجامعة الأهلية بمصر عن مشروع لتأسيس قاموس فلسفى شامل ووشغل بدوي نفسه بذلك في "معجم مصطلحات الفلسفة" الذى أصدره المجلس الأعلى للفنون والآداب بالقاهرة ١٩٦٤ ثم في موسوعته للفلسفة التى صدرت فى بيروت دار العلم للملايين ١٩٨٤. والموسوعات الفلسفية المعاصرة فى العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٥.

(٦) يقول بدوي: "لم أكد أراجع هذه الترجمة العربية القديمة على أصولها اليونانية وترجماتها الحديثة حتى رأيت فى نشرها الغناء عن إعادة ترجمتها، المصدر السابق ص ٩.

(٧) فقد اكتشف حجج ابرقلس فى قدم العالم، والذى يتضمن نصاً كما يقول: فقد أصله اليونانى ولم يبق إلا فى هذه الترجمة العربية فلهذا النص أهميته الكبرى فى إكمال النسخة اليونانية لكتاب يحيى النحوى ، وبالتالي لإكمال برقلس المفقود. وهذا الكتاب شاهد جديد على القيمة الخطيرة التى للتراث العربى الفلسفى فى إحياء التراث اليونانى الأصلى نفسه. ولهذا لابد لكل ناشر جديد لكتاب يحيى النحوى وكتاب برقلس أن يرجع إلى هذه الترجمة العربية لإكمال هذا النص" د. بدوي: مقدمة الأفلاطونية المحدثة عند العرب، القاهرة ١٩٥٧ ص ٣١؛ وهو يؤكد على ذلك ثانية فى "دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى" دار الآداب بيروت ١٩٥٦، وفى كتاب ذو العنوان بالغ الدلالة "شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية" دار المشرق، بيروت، ١٩٧١.

إن بدوى يؤكد على أهمية الوثائق التاريخية التى تتمثل فى اكتشاف مخطوطات جديدة مقابل المناهج الفيلولوجية التى تسرف فى التحليلات الباطنية للنصوص. ومن هنا فإن أهمية ما أكتشفه من مخطوطات برقلس تأتى من كونها تكشف عن أخطر جوانب الفكر الإسلامى، جانب الأفلاطونية المحدثة التى تثبت للمشائية الأرسطية وزاحمتها فى تكوين النظرة الفلسفية للمسلمين فى العصر الوسيط^(٨) "ولا تأتى أهمية الأفلاطونية المحدثة عند بدوى من كونها عاملاً أساسياً وجوهرياً من العوامل المكونة لروح الحضارة العربية بل أيضاً من اتفاقها التام مع نزعتة الإنسانية التى يدعو إليها ويريد أن نستلهمها فى فكرنا المعاصر كما فعل القدماء مع الفكر الفلسفى اليونانى القديم. والخلاصة أن الكشف عن المخطوطات وتحقيقها من أجل إعادة بناء التراث الفلسفى العربى خطوة أساسية هامة نستطيع أن ندرك من خلالها العلاقة بين الفلاسفة العرب وأسلافهم اليونان، وتظهر لنا كيف تعامل هؤلاء مع هذا التراث الإنسانى مما يمهّد لنا السبيل لتحديد طريقتنا فى التعامل مع الفكر المعاصر والتيارات الفلسفية فيه وإيجاد المنهج العلمى الدقيق لفهم توجهاته من أجل التعامل الصحيح معه، كما فعل القدماء.

وتحتاج تلك الأسس التى يبنى عليها بدوى مشروعه الفلسفى، وهو تحليل روح الحضارة العربية بالكشف عن مكوناتها الفلسفية؛ بالبحث فيما قدمه العرب من تراث، كما تحتاج طريقة بدوى فى التعامل مع هذا التراث إلى تحليل جهده وتحقيقاته وبيان المنهج المستخدم فى هذا التحقيق، وهذا موضوع الفقرات القادمة وتشمل :

(أ) تحقيق الترجمات العربية القديمة للنصوص الفلسفية اليونانية سواء الأرسطية أو الأفلاطونية أو الأفلاطونية المحدثة وغيرها.

(ب) شروح ونصوص الفلاسفة العرب فى المشرق والمغرب من الكندى حتى ابن رشد.

(ج) تحقيق نصوص الصوفية المسلمين والمترجمين ومؤرخى الفكر الفلسفى العربى القديم.

(٨) المصدر السابق ص ١٠، ص ٥٥.

ثانياً : تحقيقات بدوى فى الفلسفة اليونانية :

١- تحقيق كتابات أرسطو :

اهتم بدوى كما اهتم العرب القدماء بالفلسفة اليونانية لدى أهم أعلامها ومدارسها واتجاهاتها المختلفة، وقد حظى أرسطو بنصيب وافر من هذا الاهتمام؛ فهو المعلم الأول والفيلسوف الموسوعى الذى نقلت تقريباً كل كتاباته إلى العربية أكثر من مرة فى بعض الأحيان وقد حفظت معظم هذه الأعمال. وقد قدم بدوى كما أشرنا فى دراسته "مخطوطات أرسطو فى العربية" بياناً وافياً بهذه المخطوطات، ومن قام بترجمتها، وإذا كان لها أكثر من ترجمة، وإماكن هذه المخطوطات فى مكتبات العالم المختلفة وأرقامها، والحالة التى عليها المخطوط، وإذا كان موجوداً ونسبة احتمال العثور عليه إذا كان مفقوداً، ثم ما قام هو بنشره منها، وما يعتزم تحقيقه ونشره. وهو يفعل نفس الشئ بالنسبة لبقية أعمال الفلاسفة اليونان. ويمكن القول على وجه الإجمال أن بدوى حقق تقريباً الترجمات العربية القديمة لكل أعمال أرسطو. المنطقية ثم الطبيعية وما بعد الطبيعة والأخلاق كالاتى :

(أ) الكتابات المنطقية :

نشر بدوى منطق أرسطو فى ترجمة العربية القديمة فى ثلاث مجلدات، وتحتوى نشرته على مقدمة يتناول فيها منطق أرسطو فى العالم العربى ويناقش صحة نسبة النقول إلى ناقلها ويصنف مخطوطاتها. ويحقق الأجزاء المنطقية التالية:

- كتاب المقولات^(٩) : وله ترجمتان عربيتان؛ الأولى لاسحق حنين وقد بقى عنها مخطوطان هما مخطوط باريس رقم ٢٣٤٦ ومخطوط بوهار بالهند رقم ٣٨٣،

(٩) ويخبرنا خليل الجرفى دراسته تحقيق النصوص الفلسفية فى إشارته لعمل بدوى هذا أن بدوى ذكر من نشراته السابقة نشرة زنكر للمقولات ونشرة كتاب العبارة ليولاك ثم الأب بويج ويعلق الجرفى أن "الأب بويج نشر كتاب المقولات وليس العبارة على هامش تلخيص المقولات لابن رشد. وأن بدوى لم يشر إلى نشرة الجرفى لمقولات أرسطو فى النسخ السريانية والعربية وينتقد عمله وتسريعه. خليل الجرفى: تحقيق النصوص الفلسفية فى كتاب : الفكر الفلسفى فى مائة عام، الجامعة الأمريكية، بيروت، ١٩٦٢ ص ٤٠ حيث ينقل وصف فالترز "إن بدوى ينشر مانيسر بلا عناية ص ٤٠.

والترجمة الثانية لمحمد بن عبدالله المقفع ولها مخطوط بمكتبة القديس يوسف ببيروت رقم ٣٣٨ وجميع نشرات المقولات تمت عن مخطوط باريس بما فيها تحقيق بدوى.

- كتاب العبارة أو بارى أرمنياس وقد حققه بدوى عن مخطوط باريس السابق. وكذلك التحليلات الأولى، نقل تذارى. وكلها صدرت فى المجلد الأول، ١٩٤٨.

- كتاب البرهان أو "التحليلات الثانية" ترجمة أبى بشر متى بن يونس والطوبيقا "الجدل" ترجمة أبى عثمان الدمشقى، واسحق بن حنين والسوفيطيقا وله ترجمات متعددة يشيد بها بدوى وبدلائها على مبلغ عناية العرب بالتراث الأرسطى وتقدير أكثر من ترجمة له. والخطابة التى ينتقد بدوى ترجمتها العربية وأن كان يؤكد على أهمية لكونها النقل الوحيد الباقي للكتاب، والذى يساعد فيما يقول فى إكمال النص اليونانى، الذى فقدت منه فقرة طويلة موجودة فى الترجمة العربية ويؤكد على أهميته الكتاب وأثره فى نشأة البلاغة العربية.

- كتاب الشعر "بويطيقا" الذى نشره بدوى ١٩٥٣، وله نشرة أخرى مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره على البلاغة العربية للدكتور شكرى عياد^(١٠).

والحقيقة أن هناك جهود متعددة بذلها الأساتذة العرب الرواد فى دراسة منطق أرسطو فى العالم العربى أهمها الدراسة الرائدة للدكتور إبراهيم بيومى المذكور L' Orhanon d' Aristote dans le monde arabe.

وكتاب نيقولا ريشر الذى نقله إلى العربية الدكتور محمد مهران رشوان عن تطور المنطق العربى^(١١).

(١٠) راجع الدراسة التى قدم بها شكرى عياد تحقيقه كتاب فن الشعر لأرسطو، التى يتناول فيها تأثير الكتاب على البلاغة العربية. دار الكتب العربى، القاهرة، ١٩٦٧، المقدمة.

(١١) نيقولا ريشر : تطور المنطق العربى، ترجمة د. محمد مهران رشوان، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥.

(ب) الكتابات الطبيعية :

- كتاب السماع الطبيعى ترجمة اسحق بن حنين وقد صدر بعنوان الطبيعة لأرسطو مجلدين، القاهرة، ١٩٦٤-١٩٦٥^(١٢).

كتاب السماء والعالم ترجمة يحيى بن البطريق وإصلاح حنين ونقل بشر بن متى^(١٣).

- الآثار العلوية ترجمة يحيى البطريق، مخطوط رقم ١١٧٩ فى بنى جامع باستنبول. وقد وصف بدوى المخطوط فى مقدمة تحقيق كتاب النفس لأرسطو.

- فى النفس ترجمة اسحاق بن حنين، مخطوط أيا صوفيا رقم ٢٤٥٠ نشرة بدوى ١٩٥٤ مع تلخيص ابن نرشد الحسى والمحسوس الذى لم نعر على ترجمته.

- الحيوان ترجمة يحيى البطريق ومخطوطاته: ليدن رقم ١٢٧٦، المتحف البريطانى ٤٣٧ شرقى ومجلس شورى على طهران رقم ١١٤٣ طباً طبائى الذى يشمل الكتب الثلاثة للحيوان: "طبائع الحيوان"، "أجزاء الحيوان"، الكويت، ١٩٧٧.

كتب ما بعد الطبيعة :

ويذكرها بدوى تحت عنوان الآلهيات، وهو عنوان غير دقيق وقد حققها الأدب بويج بيروت، ١٩٣٨، ونشر بدوى بعض فصول "مقالة اللام" من السادس إلى العاشر عن المخطوط رقم ٦ حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية ونشرها بدوى فى "أرسطو عند العرب" وهو ينتقد نشرة أبو العلا عفيفى لمقالة اللام.

(١٢) وحققه بدوى عن مخطوط وحيد هو مخطوط ليدن رقم ٥٨٣ فارنر، وهو يتضمن النص وشروحاً للشراح العرب. د. بدوى (محقق) كتاب أرسطو : الطبيعة ترجمة اسحق بن حنين مع شروح : ابن السمع، ابن عدى، متى بن يونس، وأبى الفرج بن الطيب، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤-١٩٦٥.

(١٣) مخطوط المتحف البريطانى، رقم ٧٤٥٣ شرقى، نشره بدوى مع الآثار العلوية القاهرة، ١٩٦١، د. بدوى (محقق): كتاب أرسطو : فى السماء والآثار العلوية ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦١ ، ص: ك-كه.

(د) كتب الأخلاق والسياسة^(١٤) :

وإذا كان كتاب السياسة لم يترجم إلى العربية حيث استعاض العرب خاصة ابن رشد عنه بتلخيص كتاب السياسة لأفلاطون^(١٥)، فإن كتاب الأخلاق وصل إلينا في مخطوط جامع القرويين في فاس. وقد حققه بدوى مع دراسة مطولة عن أثره في العربية^(١٦).

ويقدم بدوى مسحاً شاملاً لأعمال أرسطو في العربية في دراسته "تقويم عام للتراث اليوناني المترجم للعربية" موضحاً أن جميع مؤلفات أرسطو الصحيحة والمنقولة إلينا في أصلها اليوناني قد وصلت إلينا في ترجمتها العربية القديمة باستثناء "الكون والفساد" والمقاليتين الأخيرتين من كتاب "ما بعد الطبيعة" كما يتناول الأعمال المحولة المنسوبة إلى أرسطو، ومخطوطاتها، وما نشر منها، وما حققه هو من هذه الترجمات^(١٧). وسنكتفي هنا بإيراد تحقیقاته مع ذكر المخطوطات التي أعتمد عليها:

(١٤) د. بدوى : أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات الكويت، ط ٢، ص ٩-١٠.

(١٥) د. بدوى : مقدمة تحقيق الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤، المقدمة.

(١٦) د. بدوى : الدراسة التي قدم بها تحقيق كتاب أرسطو الأخلاق، الكويت، ١٩٧٩.

(١٧) أولها كتاب المسائل، مخطوط ميونخ رقم ٢٥٧ ونشره بدوى في الأفلاطونية المحدثة عند العرب، القاهرة ١٩٥٥ ص ١-٣٣، والخير المحض نشره بالكتاب السابق، كتاب النبات وأصله اليوناني مفقود نشره بدوى في كتاب أرسطوطاليس في النفس ١٩٥٤ عن مخطوط رقم ١١٧٩ بنى جامع باستنبول، ويرجح أنه تلخيص موسع لكتاب أرسطو من وضع نيقلاوس الدمشقي وقد سبق أن نشره اربرى في مجلد كلية الآداب على ثلاثة أعداد عامى ١٩٣٣، ١٩٣٤. وكتاب أثولوجيا أرسطوطاليس، وله عدة مخطوطات يوردها بدوى في تصديره "أفلاطون عند العرب" وكان كرواس أشار إليها في مضبطة المجمع العلمى المصرى، ونشره ديتريشى في برلين ١٨٨٢. وسر الإسرار؛ الذى نشره مع بيان لثمانية عشر مخطوط له في كتاب "الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام". كتاب الاسطماخس، وليس له كما يخبرنا بدوى في "الإنسانية والوجودية في الفكر العربى". مخطوط كامل، بل توجد منه اقتباسات في مخطوط المكتبة الأهلية ببائس ٢٥٧٧، ودار للكتب المصرية رقم ٢٩١؛ تصوف بدوى: الإنسانية والوجودية، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٧ ص ١٨٠-١٨٥.

ثانياً : أفلاطون في الإسلام :

لم يحظ أفلاطون بنفس الاهتمام في العربية مثلما حظى أرسطو، وبالتالي لم يشغل من تحقيقات بدوى سوى مجلد واحد جمع فيه كل ما يتعلق "بأفلاطون في الإسلام". والسبب الذى يفترضه بدوى فى عدم وصول ما ترجم من محاورات أفلاطون إلينا هو قلة الاهتمام بأفلاطون وفلسفته نتيجة لاكتساح أرسطو إياه، نتيجة للصور الأدبية لمحاوراته التى جعلتها أقرب إلى الأدب منها إلى الفلسفة^(١٨).

لقد قدم بدوى فى كتابه طائفة من نصوص أفلاطون الصحيحة والمنحولة التى ترجمت إلى العربية فى القرنين الثالث والرابع للهجرة وقد زودها كلما أمكن ذلك بإشارات إلى الصفحات المناظرة لها فى محاورات أفلاطون فى نصها اليونانى. وذلك فى قسمين الأول يحتوى على ما وجد فى المخطوطات العربية من نصوص صحيحة لأفلاطون مأخوذة إما بحروفها، أو تلخيصاً أو على سبيل المعنى العام من : طيماوس، السياسة، النواميس، فيدون، أقرطون. وفى القسم الثانى قدم نصوصاً مختارة من بعض ما نسب إلى أفلاطون فى العربية ومعظمه يدخل فى باب "الآداب" إلى الحكم والجمال القصار. وقد سبق له أن نشر قسماً كبيراً منها فى تحقيقه "الحكمة الخالدة" لمسكويه و"مختار الحكم ومحاسن الكلم" للمبشرين فباتك. وإذا كان بعض هذه الأعمال قد سبق نشره فإن بدوى قدم فى نشرته عدداً من التصحيحات اعتماداً على نفس المخطوطات، فضلاً عن التعليقات العديدة التى زود بها النص.

وأول النصوص التى ينشرها "فلسفة أفلاطون وأجزاءها ومراتب أجزائها "لفارابى" عن مخطوط واحد هو أيا صوفيا رقم ٤٨٣٣، والذى يقارنه بنشرة روزنتال وفالتزر، التى "خالفناها فى مواضع كثيرة" ويرد على المحققان فى مواضع عديدة صفحات ٥، ٦، ٨، ١٠، ١٤، ١٥ كما يعرض لآراء كرواس فى النص موافقاً على الكثير منها رافضاً البعض القليل. كما يشير للترجمة العبرية للعمل ويصحح كثير من القراءات انطلاقاً مما جاء بخصوصها فى الفهرست لابن

(١٨) د. بدوى : أفلاطون فى الإسلام، دار الأنثلس ط ٣ بيروت ١٩٨٢، وتقويم عام للتراث اليونانى المترجم إلى العربية ص ٢١-٢٢.

النديم^(١٩). والعمل الثاني هو تلخيص الفارابي "تواميس أفلاطون" يحققه عن المخطوط رقم ١٤٢٩، ليدن، كما يعتمد على نشره جبرائيلي للكتاب حيث يصحح النص بناء على ما جاء فيها وعلى قراءات كراوس^(٢٠). ويحقق جوامع كتاب طيماوس في العالم الطبيعي لجالنيوس عن مخطوط أيا صوفيا رقم ٢٤١٠ وأسعد باستنبول رقم ١٩٣٣ ونشرة كراوس لندن ١٩٥١ حيث يعتمد على الأخير ويناقش أقواله في صفحات عديدة. وينقل لنا عدة نصوص من محاورات أفلاطون معظمها عن نشرات سابقة^(٢١).

ويقدم لنا في القسم الثاني "المنحول" فقرات في "تقويم السياسة الملوكية والأخلاق الاختيارية عن مخطوطين وينشر وصية أفلاطون الحكيم" عن مخطوطة رقم ٥٢٨٠ مجلس شورى ملي وملتقطات من أفلاطون الإلهي مخطوط رقم ٥٢٨٣ كتابخانه مجلس شورى على بطهران، بالإضافة إلى عدد من النصوص

(١٩) يعرض لاقتراحات كراوس ويوافق عليها ص ٩، ١٣، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٧، ويرفض بعضها ص ١٢ ويشير للترجمة العبرية ص ٩، ١٤، ويرفض بعض ما جاء فيها ص ١٨، ٢٤، ٢٧، المرجع السابق.

(٢٠) يشير بدوى لنشرة جبرائيلي في الصفحات ٣٤-٤١ ويصحح ما جاء في تلخيص النواميس صفحات ٤١، ٤٥، ٥٠، ٥٢، ٥٤، ٥٩، ٦١، ٦٥، ٦٩، ٧٢، ٧٣ ويوافق على آراء كراوس ص ٤٣، ٥٠، ٦١، ٧٥، ويخطئه في بعض القراءات ص ٣٥، ٣٦، ٣٩، ٤٣، ٤٨، ٦٦، ٧١، ٧٣، ٧٤، ٧٦.

(٢١) ينقل بدوى صفحات عديدة من نشرات سابقة لمحاورات أفلاطون وردت في كتب عربية حققها غيره مثل: تحقيق سخاو لكتاب البيروني: تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، ومحاوره فيدون (بدوى ص ١٢٣-١٢٩) وطيماوس عن نفس النشرة (ص ١٣٠-١٣٢) وعن نشرة لبيرت لكتاب التقطى قطع من محاورات فيدون وقريطون أوردها بدوى بالمقارنة مع ما جاء في كتاب ابن أبي أصيبعة عيون الأبناء نشرة ميللر (بدوى ص ١٣-١٤٥) ومن كتاب العامري: السعادة والاسعاد نشرة مينوفى من كتاب (السياسة) (بدوى ص ١٥١-١٦١) والنوانيس (بدوى ص ١٦٢-١٦٨). أولهما كتابجابه استان قدس في مشهد برقم ٣٥٣٥ والثاني فرصك اصفها برقم ٢٨١٣ ويقارنهما ببعض ما جاء في مختار الحكم ومحاسن الكلم. والنص الثاني من هذه المجموعة كتاب "النوانيس" المنحول الذي نشره بدوى عن عدة مخطوطات. ونشر نص من رسالة أفلاطون إلى فرغوريوس في حقيقة نفي الهم وإثبات الرؤيا عن مخطوط أيا صوفيا رقم ٤٨٠١ ويقول أنه استخدم مصورة المكتبة المركزية بجامعة طهران وأصلها الفيليم رقم ١٣٠ ورقمها ١٩١. وكلمة أصلها غامضة فهو لم يوضح مصورة عن ماذا؟ أو أية تفاصيل عنها.

الأخرى المنحولة لأفلاطون يذكر لنا أصولها المخطوطة التي ينقل عنها^(٢٢). مما يعطى صورة واضحة عن أفلاطون في الإسلام" الذي سبق أن درس بدوى مؤلفاته من قبل في كتابه بالفرنسية "انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي" باريس ١٩٦٨ (٢٣).

٣- الأفلاطونية المحدثة :

وعلى العكس من كتابات بدوى وتحقيقاته لأعمال أفلاطون في العربية فإن باهتمامه بالأفلاطونية المحدثة يستحق إشارة خاصة، حيث عرض لما ترجم من كتابات روادها إلى العربية. وأوضح لنا كيف أنها اقتسمت مع كتابات أرسطو السيادة على العقلية العربية، فقد تغلغت كتابات "أفلوطين" أو الشيخ اليوناني في ضمائر المفكرين المسلمين بطريقة لا شعورية كانت أعمق نفوذاً من ذلك المذهب العقلي الجاف الظاهري الذي كان لأرسطو^(٢٤). لذلك علينا أن نتبين الجهد الكبير الذي بذله بدوى في تحقيق أعمال أفلوطين وبرقلس وغيرهما من رواد الأفلاطونية المحدثة التي ترجمت للعربية مشيرين بوجه خاص إلى هدف بدوى من التأكيد على أهمية هذه الفلسفة بالنسبة للعرب في سياق مشروعه الفلسفي العام الذي يستلهم فيه، ويمائيل بين موقف العرب القدماء من الفكر اليوناني وخاصة الأفلاطونية المحدثة وموقفنا نحن من الفكر الفلسفي المعاصر وخاصة الوجودية.

ويقدم لنا بدوى في "أفلوطين عند العرب" الذي يعتمد فيه اعتماداً كبيراً باعترافه على عمل لكرأوس بنفس العنوان النصوص التالية :

(٢٢) يقدم بدوى عدة نصوص منحولة لأفلاطون هي : من كتاب نوادر ألفاظ الفلاسفة والحكماء وآداب المعلمين القدماء لحنين، أفلاطون الحكيم من منتخب صولان الحكمة للسجستاني، ورسالة في آراء الحكماء اليونانيين لمؤلف مجهول، وثمره لطيفة من مقاييس أفلاطون في أن النفس لا تقصد المسائل الثلاث التي تشتمل على العلوم كلها، رسالة أفلاطون الألهي في الرد على من قال إن الإنسان ثلاثي ومات، منحول في الكيمياء.

(٢٣) Badawi : La Transminion de la Philosophie gracque ou mond arabe, Paris, vrin, 1968.

(٢٤) د. بدوى : أفلوطين عند العرب، ص ٢.

- أنولوجيا أرسطوطاليس الذي ينشره عن المخطوط ١١٧ حكمة مكتبة تيمور بدار الكتب المصرية. مع مقتطفات لأفلوطين في العربية تشمل بالإضافة إلى رسالة في العلم الإلهي المنسوبة للفارابي عدة نصوص وردت بالمخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرقي بمكتبة بوللي باكسفورد.

- ويتناول آثار ابرقلس في "الأفلاطونية المحدثه عند العرب" وهي كتاب "الخير المحض" و"حجج ابرقلس في قدم العالم" الذي تتضح أهميته في كونه يتضمن نصاً فقد أصله اليوناني ولم يبق إلا في هذه الترجمة العربية، وكذلك في تأثيره على الفلسفة الإسلامية حيث النقل المتعددة عنه، خاصة لدى: الغزالي والبغدادى، والشهرستاني، وأبو الحسن بن سوار. والنص الثالث هو "مسائل فرقليس في الأشياء الطبيعية" بالإضافة إلى عدة ملاحق يضيفها بدوى إلى أعمال برقليس^(٢٥). ويعرض للمخطوطات التي اعتمد عليها ويصفها في الفقرة السادسة من مقدمة تحقيقه^(٢٦). وقد زود بدوى هذه النشرة بعدة فهراس. منها ما هو خاص بالمواضع المتناظرة بين كتاب "الخير المحض" والثأولوجيا برقلس وآخر بالمصطلحات الواردة في الخير المحض ونظائرها في الترجمة اللاتينية له.

٤- تحقيق ونشر أعمال جالنيوس :

يعرف جالنيوس في أوربا بأنه جالنيوس العربي Galenus Arabus ذلك أنه كان معروفاً ومتداولاً في دنيا العرب قبل أن يعرفه الأوروبيون بعدة قرون. لقد ترجموه عدة ترجمات وشرحوه وفسروه ونقدوه وحفظوا نصوصه من الاندثار.

(٢٥) هي كتاب هرمس "معاذلة النفس" و"الروابع" المنسوب إلى أفلاطون ورسالة الحسن بن سوار حول دليل يحيى النحوى على حدوث العالم" وتلخيص عبداللطيف البغدادي كتاب إيضاح الخير، وبعضاً من كتاب أرسطو خوسيس للصغرى لأبرقلس. بدوى: الأفلاطونية المحدثه عند العرب، ص٢، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧.

(٢٦) وهي مخطوط الخير المحض رقم ٢٠٩ مكتبة يوليوس لينن، ومخطوط الروبيع رقم ١٤٩ عربي منشئ بألمانيا، وخمس مخطوطات من "معاذلة النفس" ص٤٦: عربي المكتبة الأهلية بباريس و٤٨١١ الأهلية بباريس، ورقم 29 ٢٩٧ W.K لبيزج مكتبة البادية، ٤٨٩ في إيسالاً و١٨٢ الفاتيكان. وهو يعد الكتاب من العصر الهليني المتأخر بين القرنين ٣-٥ الهجريين أما كتاب مسائل فرقليس فقد اعتمد فيه على مخطوط ٤٨٧١ الظاهرية.

وحتى الآن هناك ترجمات عربية هي نقل لنصوص يونانية من تأليف جالنيوس ضاعت الأصول اليونانية لها وبقيت الترجمات العربية. وهناك نصوص لجالنيوس مهلهلة في أصلها اليوناني فجاءت الترجمة العربية لتصلح ما أفسده الدهر. ناهيك عن الشروح والنقول التي لا حصر لها^(٢٧). وقد حقق بدوي عدة رسائل لجالنيوس وعنه نشرها في "دراسات ونصوص في الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب". وهي "رسالة حنين بن اسحق إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالنيوس بعلمه وبعض ما لم يترجم". ينقلها لنا دون تحقيق ودون ذكر لمخطوطاتها أو أية تعليقات عليها رغم أن هذه الرسالة قد نشرت من قبل^(٢٨).

ونشر كذلك عدة رسائل عن المخطوط ٢٩٠ أخلاق تيمور، دار الكتب المصرية وهي:

- من مقالة جالنيوس في أن قوى النفس توابع لمزاج البدن.
- مختصر مقال جالنيوس في الحث على تعلم العلوم والصناعات.
- مختصر من كتاب "الأخلاق"^(٢٩). والذي سبق أن نشره كراوس مع مقدمة مستفيضة في مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية. يضاف إلى ذلك ما نشره بدوي لجوامع جالنيوس في العلم الطبيعي لمحاورة طيماس في "أفلاطون في الإسلام".

ثالثاً : تحقيقات بدوي في الفلسفة الإسلامية :

- ١- الكندي (حوالي ١٨٥هـ - ٢٩٦م/ ٢٦٠هـ - ٨٧٣م) حقق بدوي رسالتان للكندي في كتابه "رسائل فلسفية"^(٣٠) الأول رسالة الكندي في العقل التي حققت من قبل أكثر من مرة. فقد حققها وترجمها إلى الإنجليزية

(٢٧) راجع مقدمة د. أحمد عثمان لكتابتنا : جالنيوس في الفكر القديم والمعاصر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٩.

(٢٨) بدوي : دراسات ونصوص في الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١، ص ١٤٩-١٧٩.

(٢٩) وينبغي الإشارة هنا إلى أن اهتمام بدوي بتحقيق أعمال جالنيوس الأخلاقية يبرز جانباً هاماً لديه هو الجانب الأخلاقي، الذي شغل به كثيراً وأصدر فيه عدة دراسات.

(٣٠) بدوي، رسائل فلسفية (تحقيق) منشورات الجامعة الليبية، بنغازي، ١٩٧٣، ص ٨.

الأب ريتشارد مكارثي. وحققها محمد عبد الهادي أبو ريدة^(٣١). وترجمها بدوى إلى الفرنسية في "تاريخ الفلسفة في الإسلام" رغم ترجمة جوليفية لها. وجاء تحقيقه لها مثل سابقه عن مخطوط أيا صوفيا الوحيد رقم ٤٨٣٢ كما حقق "رسالة الحيلة لدفع الأحزان" التي سبق نشرها أيضاً كما أخبرنا على يد ثلاثة من المستشرقين هم : هلموت ريتز، وفالترز، وليفى ولا فيدا عن نفس المخطوط. ويناقش زعم فالترز القائل أن رسالة الكندي ليست فقط عن أصل يوناني بل هي رسالة مفقودة لثامسطيوس وينكر ذلك^(٣٢) واللافت للنظر دعوى بدوى أن تحقيقات أبو ريدة لرسائل الكندي لأبد من إعادة تحقيقها كلها من جديد "فقد تبين لنا بعد الفحص الدقيق أن نشرة هذه الرسائل كلها حافلة بالأخطاء". وهو رأى يتعارض مع موقف بدوى نفسه الذى سبق أن وصف هذه التحقيقات نفسها بأنها نشرة نقدية ممتازة^(٣٣).

٢- الفارابى (حوالى ٢٥٩هـ - ٨٧٠م / ٣٣٩هـ - ٩٥٠م)

بالإضافة لنشر بدوى رسالة فى قوانين صناعة الشعر فى تحقيقه كتاب أرسطو فن الشعر^(٣٤). فقد نشر له عدة رسائل هي : رسالة فى الملة الفاضلة التى أخبرنا بدوى أنها لم تنشر من قبل فى أية نشرة ثم نجده يعود ليبين لنا أن محسن مهدى (الباحث المدقق فى الفارابى) حققها من قبل^(٣٥). وينشر "رسالة الفارابى فى

(٣١) راجع دراستنا تحقيقات أبو ريدة الفلسفية، مجلة معهد المخطوطات العربية، القاهرة، المجلد ٣، العدد ١، ٢ يوليو ١٩٩١ ص ٢١٣-٢٤٦.

(٣٢) د. بدوى : رسائل فلسفية ص ٩-١٠.

(٣٣) د. بدوى : مقدمة تحقيق كتاب أرسطوطاليس فى النفس، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤ ص ٦، ص ٢.

(٣٤) الفارابى : رسالة فى قوانين صناعة الشعر فى بدوى تحقيق كتاب أرسطو فن الشعر القاهرة، ١٩٥٣. يعرض بدوى فى الفقرة الرابعة من تصديره لفن الشعر والفلاسفة العرب والترجمة العربية التى قام بها أبو بشر متى بن يونس والتى حفظت فى مخطوط باريس رقم ٢٣٤٦ عزبى. ورسالة الفارابى مخطوط رقم ٣٨٣٢. بمكتبة الديوان الهندى، نشرها اربرى مع ترجمة انجليزية واعتمد بدوى عليها "لقد راجعنا هذه النشرة حين نشرنا هذه الرسالة وأفادنا من تصحيحات اربرى التى وافقنا عليها وخالفنا فى بعضها الآخر" مقدمة بدوى : فن الشعر ص ٥٢.

(٣٥) كما يتضح من قول بدوى الذى يؤكد أن "النص الذى ننشره هنا لم ينشر من قبل فى أية نشرة لرسالة آراء هل المدينة الفاضلة، كما أنه يختلف كثيراً وأفضل مراراً عن النص. الذى نشره محسن مهدى عن نسخة فى مجموعة قلع على باشا فى المكتبة السليمانية فى استنبول برقم ٦٧٤ ونحن ننشرها هنا عن مخطوط طشقند رقم ٢٣٨٥ ، بدوى: رسائل فلسفية ص ١١

الرد على جالينيوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لإعضاء الإنسان" عن نفس المخطوط، وعن مخطوط دانشكاه الهيأت بجامعة طهران رقم ٢٤٢. ومخطوط مجلس ملى طهران، رقم ١٣٦٧، كما يقدم تحقيقاً لرسالة الفارابى فى الرد على يحيى النحوى فى الرد على أرسطوطاليس عن نفس مخطوط طشقند السابق، ودانشكاه رقم ٢٤٢، ب ومخطوط ٩٣، بنفس المكتبة. والحقيقة أن محسن مهدى كان قد نشر أيضاً هذه الرسالة^(٣٦).

وبالإضافة إلى هذه الأعمال التى قدمها التى قدمها للفارابى فى "رسائل فلسفية" فإن تحقيقاته لبعض رسائل الفارابى فى "أفلوطين عند العرب" وفى "أفلاطون فى الإسلام" تضاف إلى هذه الجهود التى قام بها^(٣٧).

ومن تعليقات بدوى فى مقدمات تحقيقه على الكندى الذى اهتم أبو ريده بأعماله والفارابى الذى شغل به محسن مهدى تتضح حقيقة تمثل سمة أساسية فى كثير من أعمال بدوى وهى إعادة تحقيق أعمال سبق أن حققت أو الاعتماد على مخطوطات وحيدة وتلك مسألة سنناقشها فى تعقيبنا على منهج بدوى فى التحقيق. ويلاحظ أن هذه السمة تتلازم مع هجومه الشديد على تحقیقات غير من المحققين المشهود لهم فى مجال تخصصهم والذين سبق لهم تحقيق هذه الأعمال.

٣- يحيى بن حوالى (حوالى ٢٩٣هـ - ٨٩٣م / ت ٣٧٤هـ - ٩٧٤م) :

ذكرنا فى تحقیقات بدوى لأعمال أرسطو كتاب السماع الطبيعى الذى نشره بعنوان "الطبيعة" لأرسطو ترجمة إسحق بن حنين مع شروح عدة منها شرح يحيى بن عدى الذى يخصص له بدوى جزء كبير من الفقرة الرابعة من تصديره للتحقيق. وهو يقدم لنا فى "رسائل فلسفية" تحقيقاً لتفسير يحيى بن عدى "الألفا الصغرى" من "ما بعد الطبيعة" وهو تفسير جيد لهذه المقالة. وقد اعتمد بدوى فى تحقيقه على مخطوطين هما: مخطوط مكتبة بوهار فى كلكتا ولا يذكر لنا أية

(٣٦) كما يتضح مما ذكره بدوى "لم نسمح لأنفسنا بإكمال هذه المناقص (فى المخطوط) كما فعل محسن مهدى فى نشرته لهذه الرسالة عن مخطوطتى داشكاده الهيأت وحدهما. فنحن لا نقر

مثل هذا المنهج فى نشر النصوص". بدوى : رسائل فلسفية ص ١٨.

(٣٧) بدوى : أفلاطون فى الإسلام ص ٣-٨٣ و ١٧٣-١٩٦ وأفلوطين عند العرب ص ١٦٧-١٨٣.

بيانات عنه ومخطوط طشقند رقم ٢٣٨٥. ويشير إلى اعتماده في تصحيح نص أرسطو المترجم والوارد في ثانيا الرسالة على النص الوارد في تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد تحقيق موريس بويج.

٤- ابن سينا (٣٧٠هـ - ٩٨٠م/ ٤٢٨هـ - ١٠٣٧م) :

قدم بدوى تحقيقات عديدة لابن متخذاً منه موقفاً نقدياً عنيفاً على العكس من إشادته بابن رشد يتضح ذلك في كثير من ملاحظاته خاصة في مجال الشعر. والغريب كما سيتضح أن ابن سينا صاحب الفلسفة المشرقية أقرب إلى بدوى في توجهاته الفلسفية ذات الصبغة الصوفية الباطنية. وقد نشر بدوى بالإضافة إلى تلخيص ابن سينا لكتاب الشعر، الجزء الخاص بالشعر من منطق الشفاء^(٣٨).

ويقدم بدوى ضمن كتابه "أرسطو عند العرب" تحقيقات لعدة رسائل لابن سينا هي:

- "شرح كتاب حرف اللام للشيخ الرئيس" وله عدة مخطوطات يذكرها لنا، وهو يبدأ من الفصل السادس من مقالة اللام، وهي جزء كما جاء في المخطوط من كتاب الأنصاف^(٣٩).

(٣٨) اعتمد في تحقيق على مخطوطات مكتبة بونلي يوكوك رقم ١١٩ وبودلي هنت رقم ١١١ والديوان الهندي رقم ١٤٢٠ والمتحف البريطاني رقم ١١٣ شرقى ومخطوط وقف السلطان أحمد خان بن غازى ثم مخطوط بخيت رقم ٣٣ (حكمة ٢٤ المكتبة الأزهرية) ودار الكتب المصرية رقم ٨٩٤ وأخيراً المكتبة الأهلية بباريس رقم ٦٨٢٩ الذى يشمل كل كتاب الشفاء. بدوى: تحقيق كتاب ابن سينا الشعر من منطق الشفاء للدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٦، ص ١٩-٢٠.

(٣٩) ويناقش بدوى مسألة هذا الكتاب، وهو من عشرون مجلدة، شرح فيه ابن سينا جميع كتب أرسطو وانصف فيه بين المشرقيين والمغربيين. ويخلص بدوى إلى أن هذا الكتاب لم يحرر نهائياً وما حرر منه قد فقد. ولم يجد ابن سينا من الوقت ما يدفعه إلى إعادة كتابة هذا المفقود، ولا التحرير النهائى للكتاب ثم يناقش مسألة ما إذا كانت النصوص الثلاثة التى يقدمها هي من "الأنصاف" ويجيب بنعم لأسباب عديدة يذكرها لنا. وأخيراً يناقش اسم الكتاب ليؤكد لنا أن اسمه الحقيقى كتاب "الأنصاف والانتصاف" د. بدوى : أرسطو عند العرب، ص ٣٠.

- كما ينشر له في نفس المجلد تفسير كتاب "أثولوجيا" وهو النص الثاني من كتاب الإنصاف عن مخطوطين^(٤٠) ويشير بدوى في تحقيقه إلى أمران هامان الأول هو أن ابن سينا لم يشر إلى المشرقيين في هذا الشرح، ولعل هذا لأنه فيما يرى ليس للمشرقيين في هذا الكتاب آراء خاصة والثاني أنه لا يوجد شيء في هذا الشرح يمكن أن يوجد ما افترضه كراوس من ابن سينا طعن في صحة نسبة "أثولوجيا" إلى أرسطوطاليس^(٤١).

- والنص الثالث الذي ينشره عن نفس المخطوط رقم ٦ هو "التعليقات" على هوامش كتاب "النفس لأرسطوطاليس"^(٤٢).

والنص الأكبر من هذه المجموعة هو كتاب "المباحثات" ينشره عن نفس المخطوط وإن كان له عدة مخطوطات أخرى يشير إليها ويستبعدا. وهو في الأصل أسئلة وضعها بهمينار بن المزربان (ت ٤٣٠هـ - ١٠٣٨م) وأجاب عنها سينا وتتناول كما لاحظ البيهقي "غوامض المشكلات"^(٤٣).

ويقدم لنا أخيراً "رسائل ابن سينا" عن نفس المخطوط: الأولى يرجح أنها من وضع أحد تلاميذه.. والثانية مهمة لأن فيها أخبار قيمة عن تاريخ كتاب "الأنصاف" فضلاً عما فيها من فوائد عما تتصل بتاريخ ابن سينا الروحي. ويتلو هاتين الرسالتين نسخة العهد الذي عهده ابن سينا لنفسه.

(٤٠) مخطوط ٦ حكمة وفلسفة دار الكتب المصرية ، ورقم ١٠٢ المكتبة التيمورية مخطوطات شرقية ٥٣٦ أكسفورد لكن بدوى لم يراجعها، وقد قارن بين شرح ابن سينا وبين أصل النص كما جاء في نشرة ديتشرشيشي لأثولوجيا ويعلق على ذلك بأنه وجد بعض الغناء في استخراج فقرات النص التي يشير إليها شرح ابن سينا وذلك لأنه (ابن سينا) نادر ما يشير إلى النص بحروفه.

(٤١) المصدر السابق، ص ٣٠.

(٤٢) وأن كان يشير إلى أن المخطوط رقم ٣٤٤٧ أحمد باستنبول به شرح كتاب النفس لابن سينا بالفارسية ولكنه لم يطلع عليه. وهذا النص يعنى عناية خاصة بإيراد آراء المشرقيين ولذا كما يقول بدوى فإن لب كتاب "الإنصاف" ووظيفته يمكن أن يستخرج من هذا النص على وجه التخصيص المصدر نفسه ص ٣٤.

(٤٣) المصدر نفسه ص ٣٨.

وتشكل هذه النصوص أكثر من نصف الكتاب أو ثلثيه (حوالي مائتين صفحة من ٣٣٣ صفحة) والجزء الأخير عبارة عن مقالات للإسكندر الأفرديس في مسائل من فلسفة أرسطو، عشر مقالات نشرها عن المخطوط ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق^(٤٤).

- تحقيق كتاب البرهان لابن سينا، القاهرة، ١٩٥٤. ويتناول بدوى فى أولى فقرات تصديره معنى البرهان عند ابن سينا وعند العرب، حيث يتناول ترجمته الكتاب وشراحه اليونان ثم المسلمين ويخصص الفقرة الثالثة لابن سينا وكتاب البرهان "قالشيخ الرئيسى استعرض مواد البرهان، يحاذى قول المعلم الأول حيناً كأنه يفسره ويلخصه ويستطرد بمناسبته إلى ما يدفع إليه ما ورد فيه من آراء فى أغلب الأحيان. فكان عن ذلك العرض الواضح المستقصى الدقيق الذى جاء نسيج وحده"^(٤٥). ويتساءل مستكراً هل فى كلام ابن سينا جديد على ما ورد عند أرسطو وشراحه اليونانيين. ويرى أننا لا نعثر على جديد خليق بهذا الاسم^(٤٦). وأخيراً يقدم لنا باختصار أثر كتاب البرهان لابن سينا فيمن جاء بعده من الفلاسفة المسلمين ثم المسيحيين فى العصور الوسطى.

- عيون الحكمة، حققه وقدم له بدوى ١٩٥٤ وهو كتاب موجز بسيط يمثل الحكمة النظرية بأقسامها الثلاثة، كتاب تعليمى كتبت عليه الكثير من الشروح جميعاً. ولم ينشر من قبل سوى قسم الطبيعيات ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات^(٤٧). ورغم أن المصادر لا تكلنا على تأريخ تأليف هذا الكتاب إلا أن بدوى يرجح أن ابن سينا ألفه فى سن النضوج ويفترض أنه فى العشر سنوات الأخيرة من عمره عام ٤١٨-٤٢٨هـ^(٤٨).

(٤٤) د. بدوى (محقق) أرسطو عند العرب، تشمل رسائل ابن سينا المنشورة فيه ثلثي الكتاب من البداية حتى صفحة ٢٤٩.

(٤٥) د. بدوى : مقدمة تحقيق كتابه ابن سينا : البرهان، القاهرة حتى ٣٨.

(٤٦) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٤٧) د. بدوى : مقدمة تحقيق عيون الحكمة، وكالة المطبوعات ، الكويت، ١٩٨٠ ص ١٥.

(٤٨) المرجع السابق، ص ١٦.

وحقق بدوى كتاب ابن سينا التعليقات، القاهرة، ١٩٧٣ أملاه وعلق عنه تلميذه بهمينار بن المرزبان. ويرجح بدوى تاريخ تأليفه بين عامى ٤٠٤-٤١٢هـ. ويورد لنا ترجمة بهمينار ومؤلفاته ومخطوطاتها ونشراتها. وواضع فهرس التعليقات الوارد فى أوائل بعض النسخ فهو أبو العباس الفضل بن محمد اللوكري تلميذ بهمينار صاحب كتاب "بيان الحق وضمان الصدق" مخطوط المكتبة الأهلية بباريس رقم ٥٩٠٠ عربى^(٤٩).

وتثير مقدمة تحقيق بدوى لكتاب ابن سينا الشعر من منطق الشفاء قضية التحامل الشديد الذى يكنه لصاحب كتاب الأنصاف وهذا ما سنناقشه الآن.

يتخذ بدوى فى مستهل تصديره للكتاب موقفاً عدائياً من صاحبه ويهاجمه بدعوى تلك الوعود التى لم يف شىء منها، لأن تقصيره قد أدى إلى عواقب وخيمة فى تطور الأدب العربى. يعتمد بدوى على قول جاء فى ختام تلخيص الشعر على لسان ابن سينا: "هذا هو تلخيص القدر الذى وجد فى هذه البلاد من كتاب الشعر للمعلم الأول؛ وقد بقى منه شطر صالح. ولا يبعد أن نجتهد نحن فنبدع فى علم الشعر المطلق، وفى علم الشعر بحسب عادة أهل هذا الزمان، كلاماً شديد التحصيل والتفصيل أما هنا فلنقتصر على هذا المبلغ^(٥٠). ويستنتج بدوى من هذا النص معرفة ابن سينا بأن بقية من الكتاب لم تعرف فى العالم العربى الإسلامى فى ذلك الحين، وأن ابن سينا كما يتضح من مؤلفاته لم يبدع ولم يجتهد كما وعد فى علم الشعر المطلق^(٥١).

(٤٩) د. بدوى : محقق كتاب ابن سينا: التعليقات الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣، ص ٨. وتتضح سعة اطلاع بدوى ومعرفته الدقيقة بالمخطوطات فى تناوله لنسخ التعليقات المخطوطة التى يذكرها ويصفها لنا.

(٥٠) د. بدوى : مقدمة تحقيق كتاب ابن سينا : الشعر من منطق الشفاء، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٣.

(٥١) المصدر السابق ص ٤ ويخرج بدوى من ذلك بأن وعود ابن سينا ظلت بلا تحقيق، لأنه لم تتح الفرصة أو القدرة على تحقيقها، أو أنها من الأمنى الكوانب التى كان يعلم علم اليقين أنه لن يحققها كما هو شأنه فى المنطق والحكمة المشرقية المزعومة ومن هنا اتهمه لابن سينا بالدعوى العويصة الزائفة" ص ٤.

يرى بدوى أن تطور الآداب الأوربية يرجع إلى التأويلات الجديدة لكتاب فن الشعر بينما جمود الأدب العربى مصدره وعود ابن سينا التى لم تتحقق . وخطورة مسئولية (ابن سينا) هنا بعيدة المدى، فكلنا يعلم المكانة الكبرى التى ظفر بها "فن الشعر" فى العصر الحديث "أن تطور الأدب الأوربى الحديث" كان يسير جنباً إلى جانب وفقاً للتأويلات الجديدة التى تواردت على هذا الكتاب ومدى اتباعه أو التمرد عليه"^(٥٢). ويتساءل بدوى أما وهذه خطورة الكتاب فماذا عسى أن يكون تأثيره فى تطور الأدب العربى لو أنه ظفر من ابن سينا ثم ابن رشد بما هو خليق به من عناية. يتغافل بدوى عن الاختلاف بين طبيعة المجتمعات الأوربية والعربية واختلاف تطور كل منها السياسى والاجتماعى وما يترتب على ذلك من تطور الحياة الثقافية والأدبية.

ويرد بدوى وكأنه يتنبأ بنقدنا له "ولا معنى إذن للاحتجاج باختلاف الظروف فى العالم العربى عنها فى العالم الأوربى إنما العلة كلها فى العقول التى تناولت الكتاب فى العالم العربى فلم تستطع أن تقدم للناس صورة صحيحة عنه. ويزيد من جسامه جنائية ابن سينا فى هذا الباب إنه كان أيضاً شاعراً. وكان عليه أن يقدر الشعر إذن ومكانته، فجنى بهذا على الأدب العربى كله"^(٥٣).

إن هذا الاتهام لا يخفف من حدته بيان بدوى لجهد ابن سينا واشادته به، مثل إيراده بعض الشواهد من الشعر العربى، واستشهاده فى باب المحاكاة بالصور التى رسمها أصحاب مانى وذكره كليله ودمنة مرة واحدة ومقارنته بين خرافاته والخرافات المستمدة أساساً فى المسرحيات والقصص الشعرى الملحمى بالإضافة إلى انتباهه إلى المعانى الرئيسية فى كتاب الشعر فأجاد التلخيص معرف التراجم جيداً يدل على الفهم وإدراكه الفارق الأكبر بين الشعر العربى واليونانى حيث الأخير يبحث فى الأفعال والأخلاق بينما يدور الأول حول الوصف للموضوعات والانفعالات"^(٥٤).

(٥٢) المصدر السابق ص ٥.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٩.

(٥٤) المصدر نفسه .

والحقيقة أن ما أورده بدوى فى تصديره لهذا العمل ولغيره من مقدمات مستفيضة تؤكد لنا حقيقة هامة وهى أن دراساته التى يقدم بها هذه النشرات وما تثيره من قضايا تمثل القيمة الكبرى فى هذه التحقيقات، ولا تقارن مع مصادر تحقيقه التى تعتمد فى الغالب على مخطوط واحد ولا على قراءاته وتفسيراته للنصوص التى يقدمها أو الأدوات التى يستخدمها فى التحقيق.

٥- مسكويه (ت ٤٢١هـ - ١٠٣٠م) :

حقق بدوى كتاب "الحكمة الخالدة" أو جاويدان خرد عام ١٩٥٢ وهو مجموعة من حكم الفرس والهند والعرب والروم والإسلاميين المحدثين يقول "عن الكتاب" أنه خير مرآة للروح الشرقية عامة^(٥٥)، ويعطى لنا ملامح وخصائص هذه الروح الشرقية فى بداية تحقيقه. ويحدثنا عن مسكويه ودراساته ورأى أبو حيان التوحيدى فيه وكتبه المختلفة ويقف لبيان النسخ المخطوطة والمطبوعة^(٥٦). ويقيم مسكويه من خلال رأى الناس فيه.

وبالإضافة إلى هذا التحقيق فقد نشر بدوى عدة رسائل لمسكويه هى: مقالة فى النفس والعقل، ومن رسالته فى اللذات والآلام عند مخطوط راغب باشا انبول رقم ١٤٦٣ وقد سبق أن نشر اركون الرسالتين فى مجلة الدراسات الشرقية، المجلد السابع عشر عام ١٩٦٢-٦١ بدمشق. ولا ينسى بدوى أن يذكر لنا أن هذه النشرة حافلة بالأخطاء^(٥٧).

(٥٥) وما يهنا من حديث بدوى هو ما أورده فى الفقرة الخامسة من تصديره عن مخطوطات الكتاب فهى عديدة بعضها تشمله وبعضها تشمل أجزاء منه، المخطوطات الناقصة هى : أيا صوفيا ٤٣٠٤، والكاملة باريس ٣٩٥٧ ولذى جعل منه بدوى أساس تحقيق والفيتكان كان ٤٠٨ عربى، ولیدن ٣٨١ عربى (= ٦٤٠ فارنر) وطلعت بدار الكتب المصرية ٤٤١٩، ومخطوط استنبول وله مصورة بدار الكتب المصرية رقم ٦١٧١ وبودل باسكفورد والخالصة أنه يشير إلى أربعة عشر مخطوطاً ويصفها لنا. د. بدوى (محقق) كتاب مسكويه : الحكمة الخالدة، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٢، ص ١٠.

(٥٦) المصدر نفسه ص ٢٢-٢٣.

(٥٧) بدوى : دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب ص ٥٧-٩٨.

٦- السجستانى (ق ٤هـ- العاشر الميلادى) :

فى تصدير مسهب يتناول بدوى أبا سليمان المنطقى السجستانى: تكوينه العلمى وحياته وحلقته الفكرية ومؤلفاته ومخطوطاته ثم يعرض آرائه فى العقل والنفس والروح والجسم ومسائل الطبيعة والزمان والإلهيات وكيفية فعل الله ومسائل فى الإنسان والخير، والفرق بين النحو والمنطق وغيرها من موضوعات، فالرجل من الشخصيات الفذة فى تاريخ الفكر الإسلامى. وحين يتناول مؤلفاته يذكر لنا مخطوطاتها المختلفة إن وجدت وينسب له أحد عشر عملاً^(٥٨).

وإذا كان النص الأصيل الكامل لـ "صوان الحكمة" تأليف أبى سليمان مفقود فقد بقى منه هذا المنتخب، الذى ينشره بدوى، وما اختصره عمر بن سهلان السامى، فإن السؤال الذى توجه إلى المحقق لماذا لم يذكر فى العنوان لفظ "منتخب" واكتفى بـ "صوان الحكمة" دون الإشارة إلى أنه ينشر المنتخب؟ هذا ما لم يجب عليه بدوى الذى اكتفى بالقول أن فقدان الأصل الذى كتبه أبو سليمان خسارة هائلة.

ويحقق بدوى جهد السجستانى فى هذا العمل الذى ينقسم أولاً إلى قسمين أساسيين متفاوتين فى الحجم: قسم يتناول تاريخ الأطباء وآخر يتناول تاريخ الفلسفة فى العصرين اليونانى والإسلامى. اعتمد السجستانى فى القسم الأول على كتاب يحيى النحوى فى تاريخ الأطباء لما يذكر لنا صراحة فى مخطوط بشير أغا، ويبين بدوى أن بين هذا القسم والفصل الذى عقده ابن النديم فى الطب والأطباء فى

(٥٨)هـ: "مقالة فى مراتب قوى الإنسان"، مقالة فى أن الأجرام العلوية طبيعتها طبيعة خامسة" وله كلام فى المنطق، و"مسائل عدة سئل عنها وجواباته لها". وتعاليق حكمية وملح ونوادر" ورسالة فى اقتصاص طرق الفضائل" رسالة فى المحرك الأول" ومقالة فى الكمال الخاص بنوع الإنسان ثم رسالة فى وصف الوزير أبى عبدالله بن العار ورسالة فى السياسة" وأخيراً صوان الحكمة التى انتخب منها روايتان إحداها طويلة توجد فى عدة مخطوطات يذكر لنا خمسة منها هى: بشير أغا برقم ٩٤٤ ومراد ملا برقم ١٤٣١ وكوبرولو برقم ٩٠٢ وفاتح برقم ٣٢٢٢ وجميعها باستنبول ثم نسخة المتحف البريطانى الذى لم يذكر رقمها ولم يشر إليها أو يطلع عليها أو يعتمد عليها فى التحقيق. والرواية المختصرة قام بها عمر بن سهلان السامى وقد انفردت بإيراد فصل عن الفارابى يورده بدوى فى تحقيقه. ويتناول بالتفصيل المخطوط رقم ٩٤ فى كتاباته مجلس شوارى ملى فى طهران ويذكر الرسائل المهمة فيه ، بدوى : محقق صوان الحكمة وثلاث رسائل للسجستانى، طهران ١٩٧٤، ص ٢٥-٣٤.

الفهرست مشابهة واضحة. وفى القسم الثانى خاصة عن الفلسفة فى العصر اليونانى كثير من الآداب التى نجدها فى كتاب المبشر بن فاتك "مختار الحكم ومحاسن الكلم" الذى نشره بدوى نفسه. وفى هذا القسم استعان السجستانى بما ورد فى كتاب حنين بن اسحق "توادر الفلاسفة"، وقد نشره بدوى أيضاً فى نفس العام ١٩٧٤ ويتناول الجزء الثانى المشتغلين بالفلسفة فى الإسلام ويبدأ بفصل عن حنين بن اسحق وبه عن السجستانى، من المرجح كما يرى بدوى أنه ليس بقلم المؤلف لأنه قد حرر بضمير الغائب وليس المتكلم، وأنه من وضع من انتخب أقوال "صوان الحكمة" وفى النهاية يذكر المخطوطات التى اعتمد عليها وليس بينها مخطوط المتحف البريطانى والاعتماد الأساسى على مخطوط بشير أغا كما يذكر لنا^(٥٩).

٧- المبشر بن فاتك (من الخامس هـ/ الحادى عشر م) :

وبنفس طريقة بدوى فى تحقيقاته يبدأ بتصدير مطول من عدة فقرات، يتناول فى الأولى كل ما يتعلق بالكتاب، الذى يعد أول كتاب عربى فى تاريخ الفلسفة استقى فيه صاحبه أخبار الفلاسفة. ويقارن بدوى بالفصل الذى عقده ابن النديم عن أخبار الفلاسفة والعلوم القديمة والكتب المصنفة فى ذلك. ويلاحظ أن ابن فاتك لم ينقل عن ابن النديم وأن كان هناك بعض الشبه بين ما جاء فيه وما فى كتاب حياة الفلاسفة لديوجين اللارتسى والأهم من ذلك هو ملاحظة الأقوال التى أوردها ابن فاتك وهى ذات ديباجة عربية خالصة لا تشم منها رائحة ترجمة^(٦٠). وفى الفقرات

(٥٩) المصدر السابق ، ص ٧٥.

(٦٠) د. بدوى : مقدمة تحقيق مختار الحكم ومحاسن الكلم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط ٢، ١٩٨٠، ص ٤. ويعرض بدوى فى تحليل هام فى الفقرة الخامسة للكتاب فى الأسبانية ويشير إلى الترجمة اللاتينية والفرنسية ومخطوطاتها والبروفنصالية والإنجليزية ومخطوطاتها. ويناقش الرواية الأصلية فى الترجمة الأسبانية (الفقرة التاسعة) ويقارن الترجمة الأسبانية بالأصل العربى. والنتيجة النهائية التى يستخلصها من هذه المقارنة أن الترجمة الأسبانية فى الرواية الثانية التى تمثلها مخطوطات الأسكوريال رقم h1116 والأهلية بمدريد رقم ١٧٨٢٢، ١٧٨٥٣ وهى الأصلية أما الأخرى فملفقة. وأن هذه الترجمة تسائر الأصل العربى فى الترتيب ودقة الترجمة ولا تخالف الأسبانية الملفقة ويبدل فى هذا جهداً كبيراً إخراج الكتاب فردودا بالقهارس والكشافات.

التالية يعرض بدوى على التوالى للمؤلف وأعماله ثم ما نقل عنه وما نشر منه ثم يذكر لنا المخطوطات العربية للكتاب التى استعان بها فى التحقيق ويصفها لنا^(١١).

٨- حازم القرطاجنى :

اهتم بدوى فى مرحلة مبكرة بحازم القرطاجنى ونظريات أرسطو فى الشعر والبلاغة (١٩٦١) فمقابل اهتمام السابقين امثال : بروكلمان واميلوجرسيه جومت ومهدى علام بمقصورة حازم الشهيرة فإن اهتمام بدوى انصب على "منهاج البلغاء وسراج الأدباء فى البلاغة، الذى عقد فيه فصلاً طويلاً تناول نظرية أرسطو فى الشعر والبلاغة!! فلأول مرة نجد فى كتاب لأحد علماء البلاغة الخلص غير الفلاسفة عرضاً وإفادة من نظريات أرسطو واستقصاء بالغاً لها باهتمام وحسن فهم ورغبة فى التطبيق على البلاغة العربية والشعر العربى^(١٢).

وحازم فى نظر بدوى هو أول من أدخل نظريات أرسطو وتعرض لتطبيقها فى كتب البلاغة العربية. وقد فى تناوله للمحاكاة أبرز مجهود شخصى، لقد أبان فى هذا الفصل كما يقول بدوى عن ثقافة فلسفية عميقة ومهارة فى تحليل المعانى فى الجمالية بحيث نستطيع أن نؤكد أن حازم قدم فى هذه الصفحات أول محاولة فى علم الجمال^(١٣). وقد حقق بدوى "منهاج البلغاء وسراج الأدباء" عن مصورة من مخطوطة مكتبة جامعة الزيتونة موجودة بدار الكتب رقم ٦٢٣١ هـ.

ويمكن القول إن هذا التحقيق وما كتبه فى التمهيد له مع تحقيقاته ودراساته عن "الخطابة" و"الشعر" لأرسطو والشروح والتلخيصات العربية عليهما يوضح لنا جانباً هاماً من اهتمامات بدوى، هو الجانب الأدبى، إلا أنه للأسف وهذا ما ننتظره منه لم يكتب لنا دراسة وافية عن أسس علم الجمال ويكاد يكون هذا هو الجانب الفلسفى الوحيد الذى لا نجد له فيه إسهام، رغم دراساته الأدبية المتعددة وترجماته للشعر والمسرح الأوروبى وإدعائه القصصية والشعرية؟!

(١١) المصدر السابق، ص ١٧-٢٢.

(١٢) د. بدوى : حازم القرطاجنى ونظريات أرسطو فى الشعر والبلاغة، القاهرة ١٩٦١، ص ٢.

(١٣) المصدر السابق، ص ٦.

٩- ابن باجة (ت ٥٣٣هـ - ١١٣٨ م) :

اهتم بدوى فى كتابه "رسائل فلسفية" بابن باجة، الذى نشر له أربع رسائل اعتمداً على مخطوط طشقند^(٦٤). يعرض لما جاء فيه من رسائل وهى : "رسالة فى المتحرك"، و"رسالة فى الوحدة والواحد" ولم يرد لها عنوان بل أدمجت فى الرسالة السابقة "مقالة فى الفحص عن القوة النزوعية" و"القول فى القوة النزوعية". ويشير بدوى للنشر السابق لرسائل ابن باجة التى قام بها اسين بلاسيوس^(٦٥)، ونشره المعصومى لكتاب النفس وماجد فخرى لرسائل ابن باجة الألهية (بيروت، ١٩٦٨) ثم يعرض للرسائل التى ينشرها والتى وردت بمخطوط طشقند وهى "رسالة فى المتحرك" و"الوحدة والواحد" والرسالتين التاليتين قد وردتا بمخطوط برلين رقم ٥٠٦٠^(٦٦).

١٠- ابن رشد (٥٢٠هـ - ١١٢٦م / ٥٩٥-١١٩٨م) :

تناول فى ختام هذه الفقرة عن تحقيقات بدوى للشروح والتلخيصات التى قدمها الشراح والفلاسفة العرب على النصوص الفلسفية اليونانية وكذلك مؤلفاتهم، أعمال ابن رشد الذى حظى بتقدير واحترام بدوى أكثر من غيره من الفلاسفة العرب. وأول هذه الأعمال شروح ابن رشد على فن الشعر لأرسطو، الذى نشره بدوى مع الترجمة العربية القديمة، على أساس عشر مخطوطات وإن كان لم يذكر

(٦٤) وهى رسائل جديدة تضاف للمجموعات المعروفة حتى الآن من مخطوطات رسائل ابن باجة وهى كما يذكرها لنا: مجموعة مكتب بودلى باكسفورد تحت رقم 206 Pockocke، ومجموعة برلين رقم ٥٠٦٠ وفهرست الفرت لمخطوطات برلين العربية، وأخيراً مجموعة الاسكوريال برقم ٦١٢ وبضيف المخطوط الجديد (طشقند رقم ٢٣٨٥) رسائل أخرى عن هذه المجموعات السابقة، بدوى : رسائل فلسفية ص ١١٦-١٣٦.

(٦٥) انظر دراستنا عن اسين بلاسيوس، مجلة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية، مدريد، المجلد ٢٧، ١٩٩٥، ص ١٠٧-١٢٣.

(٦٦) د. بدوى : رسائل فلسفية ص ١٣٤-١٣٦ وينكر بدوى فى ختام حديثه أن هناك مجموعة أخرى منها ولم يشر إليها أكثر من هذا يقول "وقد استطعنا الظفر بمجموعة خامسة من رسائل ابن باجة نؤجل الحديث عنها ونشرها إلى فرصة مقبلة" المصدر السابق ص ١٣٦ ونشير هنا إلى جهود كل من معن زيادة فى دراسة ونشر رسائل ابن باجة وكذلك جمال الدين العلوى.

لنا سوى ثمانية فقط في وصفه لها. ويحقق تلخيص ابن رشد إلى سبق أن نشره ف. لازينو F. Lassinio عن المخطوطة الوحيدة (اللورنثية 54 Clxxx) بيزا ١٨٧٢ وبدوى ينشر عن هذه النشرة^(٦٧).

تحقيق تلخيص ابن رشد للخطابة. وهو من التلخيصات أو الشروح الوسطى والذي يزد عن حجم نص أرسطو لأنه يتوسع في إيضاح المعاني ولا يتابع أرسطو فيه ابن رشد فقد أغفل الأمثلة التي ذكرها المعلم الأول، لأنه رآها مجهولة للقارئ العربي واستبدل بها نظائرها في الإسلام، ويرى بدوى إنه بذل مجهوداً في هذا الباب وبخاصة في المقالة الثالثة ووفق كثيراً في هذا. ويعتمد بدوى في تحقيقه على مخطوطات التلخيص الوحيدتين المتبقيتين وهما نسخة ليدن رقم ١٦٩١ ونسخ فيرننسه رقم 54, Clxxx وينشر عنها النص كاملاً الذي سبق أن نشر لازينو جزء منه عام ١٨٧٨.

تحقيق كل من "شرح البرهان"، و"تلخيص البرهان" وفيه يتناول بدوى شروح ابن رشد على كتاب البرهان، وما كان لها من تأثير في العصور الوسطى الأوروبية متابعاً برانتل Prantl في كتابه تاريخ المنطق في العربية^(٦٨) ليبيرج ١٨٦١. ويعرض في عدة فقرات لتأثير شروح ابن رشد في المنطق في عصر النهضة، وتحليل مضمون كتاب البرهان، والشروح اليونانية على التحليلات الثانية ثم الترجمة العربية الواردة في تفسير ابن رشد^(٦٨) وعليها هنا أن نشيد بالدقة العلمية للدكتور بدوى الذي أكد في تصدير تحقيقه كتاب البرهان لابن سينا ١٩٥٤ إنه لا توجد أية ترجمات أخرى سوى ترجمة حنين بن اسحق السريانية للكتاب والتي نقلها أبو بشر متى بن يونس، إلا إنه عاد في تحقيقه لشرح ابن رشد للبرهان يدقق

(٦٧) د. بدوى : مقدمة تحقيق كتاب أرسطو فن الشعر والشروح العربية عليه. ص ١٩٩.

(٦٨) يحقق الدكتور بدوى هذا الشرح عن مخطوط وحيد، هو برلين رقم ٣١٧٦ حيث ينشر لأول مرة هذا الشرح الكبير للنصف الأول من البرهان ويذكر لنا أنه قد راجع النص على الترجمة اللاتينية، طبعة البندقية ١٥٦٠ وذلك حسب ترقيم بيكر Bekker. وفي نفس الوقت نشر مع الشرح تلخيص البرهان لأول مرة أيضاً. د. بدوى (محقق) شرح البرهان وتلخيص البرهان لابن رشد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤، ص ٨-٣٦.

ويحقق هذا القول الذي صار بحاجة إلى تصحيح" وينقل لنا شواهد من النصين وإن كان لا يحدد لنا من هو صاحب الترجمة الموسعة التفسيرية الواردة عند ابن رشد.

تحقيق تلخيص القياس لأرسطو ، الكويت، ١٩٨٨. وفي تصديره يتناول القياس وخصائصه، وعيوب القياس وتلخيص ابن رشد له، وترجمته إلى العربية وشراحه، ويعتمد في تقديم هذه النشرة على نسخة ليدن ١٦٩١ ونسخة فرنسية CLXXX, 54 واللذان وصفهما في نشرته لتلخيص الخطابة ١٩٦٠ ويذكر لنا الخلاف بين النسختين فيما يتصل بتلخيص القياس كبير جداً من حيث النقص والزيادة^(٦٩) وقد سبق أن نشر بدوى تلخيص ابن رشد لكتاب أرسطو "الحاس والمحسوس" ضمن أرسطو في النفس القاهرة، ١٩٥٤، عن المخطوط رقم ١١٧٩ في ينى جامع باستنبول. ونشر تلخيص القياس يكون بدوى قد أتم نشر كل تلخيصات ابن رشد لكتب أرسطو المنطقية: الشعر، الخطابة البرهان، القياس، ويكون "قد وفي هذا الشارح الفيلسوف العظيم ابن رشد حقه المهضوم بين بنى قومه^(٧٠).

١١- تحقيقات فى التصوف والدراسات الإسلامية :

تشمل هذه التحقيقات مجموعة النصوص التى قدمها الصوفية والعلماء العرب سواء فى صورة نصوص (كتب) كاملة أو رسائل قصيرة (شذرات وفقرات) ويأتى فى مقدمة هذه الأعمال كتابات الصوفية المسلمين.

أ- فى التصوف :

وللتصوف أهمية كبرى ليس فقط فى تحقيقات بدوى بل فى تكوينه الفكرى وميوله الدراسية بحيث يستطيع الباحث أن يؤكد أن التصوف يعد من أكثر العلوم

(٦٩) يشير بدوى إلى الفصل الطويل الوارد فى نسخة ليدن وليس له مقابل فى نسخة فيرننتسه ولا فى الترجمات اللاتينية مؤكداً أن ذلك يعنى أن النسختين لم ينقلتا عن أصل واحد. ويرجح أن هذه الزيادة من إضافة ابن رشد نفسه فى مراجعة لاحقة. بدوى : مقدمة تحقيق تلخيص القياس لأرسطو . الكويت ، ١٩٨٨، ص ٢٣.

(٧٠) المصدر السابق ص ٢٤.

الإسلامية ملائمة لنزعة بدوى الإنسانية كما يؤكد لنا فى دراسته "الوجودية والإنسانية فى الفكر العربى" وفيه قدم أهم أعماله، وهو النزعة التى عن طريقها يتطلع الروح إلى المطلق - التى جذبت الفكر العربى الإسلامى تجاه النزعة الأفلاطونية المحدثة قديماً وتجاه الفلسفة الوجودية المعاصرة حديثاً لأنها التعبير الأصيل لروح الإسلامى وتتقسم أعماله فى مجال تحقيق الأعمال الصوفية إلى مجموعتين، الأولى: تجمع بين التحقيق والتأليف وأحياناً الترجمة وتشمل على: "شهادة العشق الإلهى رابعة العدوية"، "شطحيات الصوفية"، "الإنسان الكامل فى الإسلام"، "تاريخ التصوف فى الإسلام". وتشمل المجموعة الثانية تحقيق كتاب التوحيدى "الإشارات الإلهية"، و"رسائل ابن سبعين".

شهادة العشق الإلهى : رابعة العدوية : وهذا العمل من الدراسات المبكرة التى امتزج فيها التأليف بالتحقيق . وإذا كان الغالب على كتاب "شخصيات قلقة فى الإسلام" ١٩٤٧ ترجمة دراسات وضعها مستشرقون عن الصوفية فإن "شهادة العشق الإلهى..." ١٩٤٨ يجمع بين الدراسة والتحقيق فى قسمين. الأول دراسة عن رابعة والثانى نصوص منشورة وغير منشورة فى أخبارها. يهمنى منها غير المنشور وقت صدور العمل والتى اعتمد فيها على مخطوطات لابن الجوزى والمنائى والجامى والملطى والمقدسى والذهبى ومعظم هذه المخطوطات بالمكتبة الظاهرية بدمشق والأهلية ببائيس ودار الكتب بمصر^(٧١).

شطحيات الصوفية : ويتضمن دراسة هامة للشطح عند الصوفية ثم كتاب "النور من كلمات أبى طيفور" وهو نص غير منشور فى مناقب وشطحيات أبى يزيد البسطامى ينسب إلى السهلجى. ورسالة عبدالغنى النابلسى فى حكم شطح الولى من المجموع رقم ٥٠٠٨ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق، ثم ملحق بنصوص غير منشورة خاصة بأبى يزيد البسطامى. ويذكر لنا بدوى المخطوطات التى نقل عنها النص الأول وهى اثنتين وذلك بارشاد من استاذة ماسينيون الأول رقم ٢٧٨٤ بمكتبة الأوقاف ببغداد والثانى ملك ماسينيون. كما يذكر مخطوطات الملحق^(٧٢).

(٧١) د. بدوى : شهادة العشق ، رابعة العدوية. القاهرة، ١٩٤٨، ص ١٦.

(٧٢) د. بدوى : شطحيات الصوفية، الجزء الأول أبو زيد البسطامى ١٩٤٩ وكالة المطبوعات الكويت، ١٩٧٨، ط ٥، ص ٥٢.

الإنسان الكامل في الإسلام : ويتكون هذا العمل الثالث من مجموعة دراسات ونصوص غير منشورة ألف بينها وترجمها وحققها ١٩٥٠. وهو يحتوى بالإضافة إلى ترجمة دراستين حول الإنسان الكامل في الإسلام لكل من هانز هايزيش بكر ولويس ماسينيون "تص خطبة البيان" من تحقيق بدوى، الذى يذكر لنا أن له مخطوطين بباريس، أشار واعتمد على أحدهما وهو رقم ٢٦٦١ بباريس ولم يشر إلى الآخر كما قدم لنا ملحقاً ثانياً بنصوص غير منشورة حققها وهي: نصوص من كتاب "مراتب الوجود" لصدر الدين القننوى، الظاهرية رقم ٥٨٩٥ عام، وابن قضييب البان: المواقف الإلهية رقم ١٠٤ تصوف تيمور بدار الكتب المصرية. (٧٣).

تاريخ التصوف في الإسلام من البداية حتى نهاية القرن الثاني ١٩٧٥: يقدم لنا فيه سيرة إبراهيم بين أدهم من خلال مادة علمية يعتمد فيها على المخطوطات، فى شكل يمتزج فيه التأليف بالتحقيق خاصة فى الفصل الرابع. (٧٤)

التوحيدي : الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية : يحقق بدوى للتوحيدي الذى يجعل منه أحد أعلام الوجودية الجزء الأول من الإشارات الإلهية، ١٩٥٠.

يقدم بدوى وصفاً تفصيلياً للمخطوط؛ فهي قديمة جداً من أقدم ما بقى لدينا من مخطوطات عربية (٧٥) إلا أن أهم ما يستوقفنا فى التصدير هو حكمة على التوحيدي بغلبة الصفة الفنية على حساب المعنى والتجربة الروحية فى بعض

(٧٣) د. بدوى : الإنسان الكامل فى الإسلام. وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٦، ص ١٤٧.
(٧٤) وهو يعتمد على "سير إعلام النبلاء" للذهبي ج٦ المخطوط بمكتبة أحمد الثالث باستنبول كما يشير إلى مجموعة من المخطوطات الأخرى التى اعتمد عليها د. بدوى : تاريخ التصوف فى الإسلام من البداية حتى نهاية القرن الثانى، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٥، ص ٢١٨.
(٧٥) وذلك عن المخطوط الوحيد المعروف حتى الآن التصوف ١٣٣٤ بالمكتبة الظاهرية بدمشق. ويشير إلى مختصر له مع شرح قام به عبدالقادر المقدس الشافعى (ت ٩٣٤هـ) ومنه نسخة ببرلين ج ٣ رقم ٣٨١٨ عنها مصورة بدار الكتب المصرية رقم ٤١٧٩ أعتمد عليها بدوى فى تحقيقه. د. بدوى : مقدمة تحقيق كتاب التوحيدي. الإشارات الإلهية، الكويت، ١٩٨١، ص ٣٢

المواضع، إلا أن ذلك ليس بقادح فى شىء كما يقول فى القيمة الخطيرة التى لهذا الكتاب، وقد قدم الأستاذ أحمد صقر فى مجلة الثقافة نقداً مسهباً لتحقيق بدوى لهذا الكتاب^(٧٦).

رسائل ابن سبعين : حققها وقدم لها بدوى، القاهرة، ١٩٦٥ حيث يتناول فى التقديم حياة ابن سبعين ومذهبه فى وحدة الوجود، ويقارنه بهيجل والغزالي معتمداً على مخطوط وحيد^(٧٧). وقد سبق له نشر بعض هذه الرسائل فى مجلة معهد الدراسات الإسلامية فى مدريد^(٧٨).

ب- تحقيقات متنوعة فى الدراسات الإسلامية :

مؤلفات ابن خلدون :

بمناسبة احتفال المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بذكرى ابن خلدون يناير ١٩٦٢ عهد إلى بدوى بتأليف هذا الكتاب لإحصاء أثاره ووصف ما تبقى لدينا عنها من مخطوطات ولاستقصاء ما كتب عنها من دراسات وما ترجم منها إلى سائر اللغات. وبعد أن يقدم لنا بدوى لوحة حياة ابن خلدون يعرض للمؤلفات الصغرى، لباب المحصل ثم تلخيصه كتب ابن رشد وتقييد فى المنطق وكتاب فى الحساب وشرح موجز فى أصول الفقه ومصوراتها رقم ٤٢٩٩ ب بدار الكتب لمصرية، ومخطوط السيد أحمد بن المليح الفاسى، ونشرة الكتاب فى استنبول ١٩٥٨. ثم يعرض لكتاب ترجمان العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر، خاصة المقدمة وتاريخ تأليفها ويقف طويلاً أمام مخطوطات المقدمة وباقي العبر وديوان المبتدأ

(٧٦) أحمد صقر : الإشارات الإلهية لأبى حيان التوحيدي، مجلة الثقافة، القاهرة، إعداد ٦٢٩-٦٢٣.

(٧٧) هو ١٤٩ تصوف بالخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية. وهو كما يصفه عبارة عن مجموعة مصطنعة مؤلفة من عدة مخطوطات كانت مستقلة ثم ضمت فى مجلد واحد. كما يرجع بدوى أيضاً إلى مخطوطات رسالة "بذ" العارف جار الله رقم ١٢٧٣ وبرلين ١٧٤٤، د. بدوى : مقدمة تحقيق، رسائل ابن سبعين ، القاهرة، ١٩٦٥، ص ١٢، ١٣.

(٧٨) هى رسائل: النصيحة، عهد ابن سبعين لتلاميذه، الإحاطة.

والخبر. ويعرض لمخطوطات القاهرة ثم استنبول ثم باريس ويصف لنا هذا المخطوطات^(٧٩). ثم يذكر لنا بعد ذلك المخطوطات المستقلة من كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً^(٨٠).

ويخصص فقرة لترجمة المقدمة والعبر إلى اللغات الأخرى، ثم النشرات النقدية والطبعات مثل نشرة كاترمر (أول نشرة للمقدمة وهي في نفس الوقت النشرة النقدية الوحيدة لها حتى الآن برغم مرور أكثر من مائة على ظهورها" كما يخبرنا (ص ٢٦٠-٢٦٢) ثم نشرات العبر؛ نشرة دي لان، طبعة بولان، نشرة علال الفاسي وعبدالعزیز بن إدريس ثم نشرة الطنجي للتعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً. ويخصص الجزئين الأخيرين لأخر مؤلفاته وأول ما نقل عنه وهما: وصف بلاد المغرب، كتبه لتييمور لنك، وابن الأرزق "بدائع السلك في طبائع الملك" وأول من نقل عنه، وأخيراً نصوص في أخبار حياته وأراء المعاصرين فيه. ثم يذكر لنا ثبناً بالدراسات عن ابن خلدون باللغات المختلفة العربية وغير العربية.

مؤلفات الغزالي : حين يتناول بدوى الغزالي يقارنه بأرسطو فكلهما من أعلام الفكر الإنساني لهذا نسب لهما حشداً هائلاً من المؤلفات مما ألقى على المؤرخين والباحثين صعوبة شاقة ألا وهي التمييز بين الصحيح منها والمنحول. ويتناول تاريخ البحث في مؤلفات الغزالي منذ كتب حوشة R. Gosche بحثه عن حياة الغزالي ومؤلفاته برلين ١٨٥٨ حتى بحث بويج "البحث في الترتيب التاريخي لمؤلفات الغزالي" ١٩٥٩ ورغم أن عمل بويج بحث هو أوفى ما ظهر حتى الآن عن مؤلفات الغزالي من حيث حصر عددها والبحث في ترتيبها والتحدث عن كل

(٧٩) مخطوطات القاهرة: طلعت رقم ٢١٠٦ تاريخ بدار الكتب من أصح النسخ وأكملها، ونسخ ٣٥٥، ٦١٢، ٦٨٤ تيمور تاريخ ونسخ ٢٠٤٦ تاريخ طلعت، ١٠٦٨ تاريخ دار الكتاب والشفقي، ومصطفى فاضل رقم ٦٥ تاريخ دار الكتب، ورقم ٢٤٤٠ تاريخ تيمور وكذلك رقم ١٨٥، ٥٣٤٣ تاريخ دار الكتب ومخطوط الأزهر رقم ٤٣٦ أبيظة ١٢٩. ومخطوطات استنبول ١٧ مخطوط وميونخ سبعة وقينا اثنتان والمتحف الآسيوي في لينينجراد ثلاثة والأهلية في مدريد اثنتان وفي تونس المكتبة العبدلية ١٨، والجامع الكبير ١٥ ثم مخطوطات سلفتر دي ساسي ثلاثة وقطعة في كونهاجن ثم مخطوطات المكتبة الأهلية في باريس. (٨٠) وهي أيا صوفيا رقم ٣٢٠٠ وأسعد أفندي رقم ٢٢٦٨، ودار الكتب رقم ١٠٩ تاريخ م.

كتاب منها. فإن بدوى مع ذلك يقبل على تقديم مثل هذا العمل وإذا تساءلنا عن المبرر محصر مؤلفات الغزالي مرة ثانية؟ لأجابنا بدوى أن البحث الذي يقدمه لنا يختلف عما فعله بويج والباحثون من بعده من عدة وجوه والنقاط التي يقدمها لنا تصلح برنامجاً للتحقيق والتوثيق العلمى. لقد أراد بدوى أن يقدم للباحثين فى الغزالي الإداة الضرورية الأولية التي يستطيعون الاستعانة بها فى تحقيق مؤلفاته وحصرها وذلك من أجل أن ينشر من مؤلفاته الصحيحة ما لم ينشر، وأن يعاد نشر غير المحقق منها نشرأ علمياً دقيقاً^(٨١).

ويقدم لنا تحقيقاً لكتاب الغزالي "فضائح الباطنية" ١٩٦٤ وفيه ينشر لأول مرة نص الغزالي "الرد على الباطنية أو فضائح الباطنية وفضائل المتطهرية" فقد نشر جولد تسيهر من قبل قطع منه تعادل حسب تعبير بدوى ثلث العمل عام ١٩١٦ وقدم لها بالألمانية مقدمة مستفيضة أفاد منها بدوى تماماً فى قسمين الأول؛ مدخل يتناول فيه تأليف الكتاب والثانى تحليل لمضمون الكتاب. ويعرض لما ذكره جولد ليسهر ويضيف إليه.^(٨٢)

(٨١) ويقدم لنا فى تصديره لوحة حياة الغزالي، وفهارس المخطوطات الغربية والعربية والتركيية والفارسية (ص ٢٤-٢٧) ويتناول فى القسم الأول الكتب المقطوع بصحة نسبتها للغزالي مرتبة حسب تاريخ تأليفها كما جاء فى الفهرس (١-٧٢) إلا أن هذا الرقم غير دقيق فقد ذكر بدوى فى بداية هذا القسم إنها ٦٩ مؤلف والحقيقة أنها ٧٢. والقسم الثانى كتب يدور الشك فى صحة نسبتها للغزالي، والثالث كتب من المرجع إنها ليست للغزالي. والقسم الرابع، أقسام من كتب للغزالي أفردت لها كتباً مستقلة بعنوانين مغايرة. والخامس كتب منحولة والسادس كتب مجهولة الهوية والسابع مخطوطات موجودة ومنسوبة إلى الغزالي. ويتضح فى هذا القسم الأخير إطلاع بدوى الواسع على المخطوطات وفهارسها فى معظم مكتبات العالم باللغات المختلفة التي يتقنها. كما يتضح نفس الأمر فى الملحق الذى قدمه لنا بعنوان "تصوص غير منشورة، وقليل منها منشور كما يخبرنا خاصة بمؤلفات الغزالي يشير إليها (المخطوطات) فى عشرات الصفحات.

(٨٢) ويخصص الفقرة السابعة من التصدير للحديث عن تحقيقه مؤكداً أن نشرته هى النشرة الكاملة للعمل فلم ينشر جولد تسيهر سوى ثلث الكتاب، ولم يعتمد إلا على مخطوط واحد هو مخطوط المتحف البريطانى رقم ٧٧٨٢ لأنه لم يعلم بوجود غيره أما نشرة بدوى فتعتمد على مخطوطين هما مخطوط المتحف البريطانى ومخطوط جامع القرويين بفاس. ويقارن بدوى بينهما مفضلاً الأول ويشير إلى مخطوط ثالث بدمشق فى حوزة أصحاب مكتبة عبيدة، إلا أنه لم يحصل على نسخ منه وهو كما يذكر لنا يعتمد على المخطوط الأول مع إثبات الفروق بين النسختين، د. بدوى (محقق) فضائح الباطنية، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت. د.ت.

رابعاً : منهج بدوى وخصائص تحقيقاته :

علينا أن نشير فى البداية إلى أن التحقيق عند بدوى ليس هدفاً فى ذاته منفصلاً عن الجهد العلمى، فالغاية التى يستهدفها لم تكن مجرد نشر الأعمال الفلسفية يونانية أو إسلامية، بل أن هناك هدفاً آخر أكثر طموحاً يسعى إليه هو إعادة تقديم "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" سواء عن طريق التأليف أو الترجمة أو التحقيق، حيث تتكامل هذه الوسائل الثلاثة معاً، وربما داخل العمل الواحد من أجل تحقيق هذا الهدف، الذى تحدد فى عنوانه ثانى كتبه.

ويتضح هذا الهدف عبر تلك الدراسات التمهيدية التى يصدر بها أعماله حيث يضع العمل الذى يقوم بتحقيقه فى سياق مشروع، ويكمل ذلك بما يستخدمه من أدوات وما يقدمه من فهارس وكشافات، والتى يأتى معظمها فى شكل ثبت بالمصطلحات العربية المستخدمة ونظائرها فى اليونانية واللاتينية. الغاية إذن أن يسهم التحقيق فى المشروع الفلسفى لبدوى. وهو مشروع ترجع جذوره إلى أحمد لطفى السيد وطه حسين اللذان سعيًا إلى ربط الحضارة العربية بأصول النهضة الغربية الحديثة التى ترجع للحضارة اليونانية. هنا نعيد مرة ثانية تلك العبارة التى وردت فى تصديره لتحقيق كتاب "المثل الأفلاطونية" والتى يقول فيها: "... إن لنا فى المخطوطات العربية لكنوز كلما أمعن المرء فى التنقيب عنها ازداد إيماناً بما يجب عليه بذله من جهد فى هذا السبيل الموفور العائدة لا بالنسبة إلى التراث الفكرى العربى وحده بل أيضاً بالنسبة إلى التراث الإنسانى العام"^(٨٢) التحقيق إذن هو السبيل إلى الكشف عن التراث الفكرى العربى ودوره فى إثراء الفكر الإنسانى.

وإذا حاولنا معرفة كيف يسهم التحقيق فى إثراء الفكر الفلسفى العربى فإن الإجابة التى يقدمها بدوى، والتى توضح أن غاية النظر فى المخطوطات هى التواصل مع إنجازات القدماء، وذلك لأنها تقدم لنا عوناً كبيراً يتمثل فى إمدادنا بالمفردات والمصطلحات التى تشكل اللغة الفلسفية الكلاسيكية وتساعد فى إيجاد اللغة الفلسفية الجديدة. يقول: "... لذا ترانا فى حاجة ملحة إلى الاستعانة

(٨٢) د. بدوى : مقدمة تحقيق المثل الأفلاطونية، المعهد الفرنسى للدراسات الشرقية، ص ٦١.

بالترجمات القديمة للمؤلفات اليونانية نستغلها ونديم الاطلاع عليها حتى نحقق فى النهاية ذلك النثر الفلسفى الجديد الذى نرنو بأبصارنا ونديم الاطلاع عليها حتى نحقق فى النهاية ذلك النثر الفلسفى الجديد الذى نرنو بأبصارنا المتطلعة بلهفة إلى إيجاده".^(٨٤)

يقدم لنا بدوى فى عبارة صريحة طريقته فى التحقيق، وذلك فى الفقرة الحادية عشر من تصديره "أرسطو عند العرب" تحت عنوان (منهجنا فى النشر) والذى يقول فيها : المنهج الذى اتبعناه هنا منهج بسيط، وبقدر ما هو بسيط هو خصب دقيق معاً، وهو أن تجيد قراءة المخطوط على تدبر وحسن فهم. وهذا مبدأ على الرغم من بساطته ووضوحه كثيراً ما أغفله الناشر أو بالأحرى أخطئوا فيه"^(٨٥). ورغم أن عبارة بدوى تبدو أقرب إلى النصيحة النظرية حول الطريقة الإجرائية فى التعامل مع النصوص، إلا أنه يقدم لنا تفاصيل دقيقة فى عدة ملاحظات يدعو القارئ على نشر المخطوطات إلى التأمل فيها وهى :

- ١- أن يبذلوا كل ما فى وسعهم من جهد فى إجادة قراءة ما تيسر لهم من مخطوطات بدلاً من استغفاده فى البحث عن نسخ أخرى مما قد يؤثر فى المجهود الذى يجب أن يبذله فى إجادة القراءة.
- ٢- ألا يثقوا مطلقاً بنسخ النساخ، وأن يراجعوا تجارب الطبع على المخطوطات الأصلية نفسها.
- ٣- أن يتبينوا اللوازم القلمية للنساخ ويستبعدوها من الجهاز النقدى فلا تدخل فيه على أنها اختلافات فى القراءة.
- ٤- أن يعنوا كل العناية بعلامات الترقيم وفقاً لوظائفها المنطقية المعروفة وإلا يهملوا مطلقاً أية علامة.

ومن الواضح أن بدوى يعتمد على القراءة وعلى التحليل اللغوى والتناول الداخلى للنص المحقق، وهو الأسلوب الأثير لأصحاب المنهج الفيلولوجى الذى

(٨٤) د. بدوى : مقدمة تحقيق منطق أرسطو، دار القلم بيروت ، ١٩٨٠، ص ٩.

(٨٥) د. بدوى : مقدمة أرسطو عند العرب، ص ٦٤-٦٦.

ينتقده بدوى فى موضع آخر رغم إعجابه الشديد به واستخدامه له فى تحقيقاته، فهو يخبرنا أن "المشاكل الفيلولوجية لا يحلها التحليل الباطن بقدر ما يحلها الأدلة النقلية الخالصة، ومهما أوتى المرء من براعة فى التحليل الباطن للنصوص فإن عمله الهائل هذا يظل تحت رحمة أقل خبر صحيح يأتى به مصدر تاريخى موثوق به. وكأين من أبنية فيلولوجية رائعة بذل فيها بعض الباحثين ذكاءاً خارقاً وجهداً هائلاً ثم انهارت دفعة واحدة. بربح خبر تاريخى بسيط. هذه حكمة اكتسبناها من تجاربنا فى الأبحاث الفيلولوجية التاريخية نعدّها من اثنى ما نحرص عليه وندعو الباحثين ألا يسرفوا فى طريقة التحليل الباطن للنصوص من أجل معرفة مصدرها أو صاحبها الحقيقى بل يتربثوا حتى تكشف لهم الوثائق الجديدة، وما أكثر ما يكشف كل يوم خصوصاً فى ميدان الدراسات الفلسفية الإسلامية من الأدلة النقلية التى توضح الحقائق التاريخية"^(٨٦).

ويمكن لنا أن نقرب أكثر من منهج بدوى فى التحقيق حين نقرأ طريقة عمله الذى تميزه عن السابقين، والتى قدمها لنا فى مستهل كتابه عن "مؤلفات الغزالي"^(٨٧) والتى تصلح أن تكون برنامجاً للتحقيق والتوثيق العلمى ويمكن تحديد ما قام به فى النقاط التالية:

- فقد أحصى جميع ما تيسر إحصاؤه من مخطوطات.
- ودل على مواضع وجودها، وفصل القول فى وصف مخطوطاتها وذكر مضامين ما لم ينشر منها.
- ذكر ما طبع من هذه المؤلفات وسنوات وأماكن طبعتها والطبعات النقدية منها.
- بين ما ترجم منها إلى اللغات الأخرى، وما كتب عنها من دراسات تتعلق بصحتها أو مضمونها فى اللغات غير العربية.
- بين المصادر التى أشارت إلى كل كتاب والإحالات الواردة عنه فى الكتب الأخرى. ليستعين بها الباحث فى بيان الكتاب وصحة نسبته إلى صاحبه.

(٨٦) د. بدوى : الأفلطونية المحدثّة عند العرب ص ١٠.

(٨٧) د. بدوى : مؤلفات الغزالي، ص ١٨-١٩.

- رتب الكتب الصحيحة حسب القاعدة السابقة.

- اثبت ملاحق بنصوص معظمها ينشر لأول مرة.

لقد أراد بدوى أن يقدم للباحثين ببيانه هذا لطريقة عمله الأداة الضرورية الأولية التى يستطيعون الاستعانة بها فى تحقيق المؤلفات وحصرها، وذلك من أجل أن ينشر من مؤلفات (الغزالي) الصحيحة ما لم ينشر، وأن يعيد نشر غير المحقق منها نشرأ علمياً دقيقاً. وقد جاء عمله ع تطبيقاً لهذه القواعد، أو بمعنى أدق فإن هذه القواعد مستمدة من عمله وهى تظهر فى معظم تحقيقاته وليس فقط مؤلفات الغزالي. فالدكتور بدوى كما اتضح لنا من الفقرات السابقة قدم لنا العديد من التحقيقات فى كافة مجالات الفكر الفلسفى مستخدماً فى نشرها تلك القواعد التى أشار إليها. وتتسم هذه التحقيقات بمجموعة من السمات يمكن أن نشير إليها لما تلقىه من ضوء على منهجه فى التحقيق وتطبيقه لهذا المنهج وعلاقة ذلك بمشروعه الفلسفى.

السمة الأولى : الشمولية وعدم التخصيص فبدوى قدم عدداً كبيراً من التحقيقات شملت ترجمات لنصوص الفلاسفة اليونان وكذلك نصوص الفلاسفة والشرح العرب: وعدد من الصوفية المسلمين. فقد اتجهت تحقيقاته على العكس من كثير من المحققين إلى الشمولية بحيث غطت أهم النصوص الأساسية لمعظم الفلاسفة اليونان والعرب.

السمة الثانية هى : الاعتماد فى أحيان كثيرة على مخطوط واحد، وهى مغامرة محفوفة بالمخاطرة، حيث يصعب إكمال الناقص وقراءة الغامض، ومن هنا فنحن نؤكد على أهمية التحقيق اعتماداً على أكثر من مخطوط أو التريث ريثما تظهر مخطوطات أخرى، ومع هذا ، وبالرغم من لجوء بدوى فى عدد من تحقيقاته إلى عدد كبير من المخطوطات، كما فى تحقيقه كتاب الحيوان لأرسطو، وسر الأسرار عن ١٨ مخطوط. وجوامع كتاب طيماوس فى العلم الطبيعى لجالينوس وفقرات من أفلاطون فى تقويم السياسة الملوكية والأخلاق الاختيارية عن مخطوطتين وإن كان هناك مخطوطات أخرى لم يشر إليها موجود مصورات منها

بدار الكتب المصرية ومعهد المخطوطات العربية بالقاهرة^(٨٨) ومختار الحكم ومحاسن الكلم للمبشرين فاتك، والبرهان لابن سينا وتلخيص الخطابة وتلخيص القياس لابن رشد وغيرها. ومع هذا فالغالب على تحقيقات بدوى الاعتماد على مخطوط واحد كما نجد في الأعمال التالية :

تحقيق منطق أرسطو عن مخطوط باريس رقم ٢٣٤٦، السماع الطبيعي (ت الطبيعية) ليدن ٥٨٣ فارنر، الآثار العلوية ١١٧٩ ينى جامع باستنبول، فصول من مقالة السام مخطوط رقم ٦ بدار الكتب حكمة وفلسفة، الأخلاق إلى نيقوماخوس مخطوط القرويين بفاس، "كتاب المسائل المنحول لأرسطو" (في الأفلاطونية المحدثه عند العرب) مخطوط ميونخ رقم ٢٧٥، نواميس أفلاطون ليدن رقم ١٤٢٩ "وصية أفلاطون الحكيم" مجلس شورى على بطهران ٥٢/١٠، في العقل والحيلة لدفع الأحزان" (الكندى) أيا صوفيا ٤٨٣٢، رسالة الملة الفاضلة للفارابى عن مخطوط طشقند، وأن كان لها مخطوطات أخرى نشر على أساسها محسن مهدي نشرته وهي مخطوط قلج على باشا. وتعليقات ابن سينا، مخطوط ٦م بدار الكتب، والمباحثات له أيضاً عن نفس المخطوط وللأخير عدة مخطوطات يشير إليها بدوى ويستبعدها، و"منهاج البلغاء وسراج الأدباء" للقرطاجنى عن مصورة بدار الكتب رقم ٦٣٣١ منقولة عن مكتبة الزيتونة بتونس، و"شرح البرهان" و"تلخيص البرهان" مخطوط ميونخ رقم ٣١٧٦، وتلخيص ابن رشد الحاس والمحسوس عن مخطوط ١١٧٩ ينى جامع باستنبول، ورسالة عبدالغنى النابلسى فى حكم شطح الولى المجموع رقم ٥٠٠٨ بالمكتبة الطاهرية بدمشق ونص خطبة البيان نشرها فى "الإنسان الكامل" عن مخطوطين أشار إلى أحدهما ٢٦٦١ ولم يشر للثانى، و"مراتب الوجود" لصدر الدين القونوى عن مخطوط الظاهرية رقم ٥٨٩٥ عام، وابن قضيبة البان "المواقف الالهية" رقم ١٠٤ تصوف تيمور، وكتاب الإشارات الإلهية للتوحيدى عن مخطوط ٨ تصوف ١٣٣٤ بالمكتبة الظاهرية ورسائل ابن سبعين عن المخطوط رقم ١٤٩ تصوف بالخزانة التيمورية بدار الكتب.

(٨٨) نقوم حالياً بتحقيق هذا العمل المنسوب إلى الفارابى مع دراسة للأخلاق عند الفارابى.

ويرتبط بالسمة السابقة سمة أخرى يبررها فى نظرنا مشروع بدوى البنائى وهى إعادة تحقيق بعض النصوص التى سبق تحقيقها من قبل مثل: "جوامع كتاب طياوس فى العلم الطبيعى"، الذى سبق نشره كراوس، و"فصول من مقالة اللام التى نشرها أبو العلا عفيفى و"كتاب النبات" الذى نشره ربرى من قبل فى مجلة كلية الآداب الجامعة المصرية. ومراتب فلسفة أفلاطون التى نشرها روزنتال، و"تواميس أفلاطون" التى حققها جبرائيلى، ورسالة الفارابى فى الرد على يحيى النحوى فيما ناقض فيه أرسطو والتى نشرها محسن مهدى، وبعض رسائل عيون الحكمة لابن سينا التى نشرت عدة مرات فى كتاب تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات، ورسالة الكندى فى العقل ورسالته فى الحيلة فى دفع الأحزان، نشرهما أبو ريذة، ورسالة الفارابى فى الملة الفاصلة نشرها محسن مهدى ورسائل ابن باجة والتى سبق أن نشر بعضها ماجد فخرى ومعن زيادة وجمال الدين العلوى. وعدد من نصوص أفلاطون وردت فى سياق بعض الكتابات العربية ينقلها بدوى عن نشرات السابقين عليه كما يفعل ذلك فى رسالة حنين ابن اسحق فيما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وما لم يترجم الذى يوردها لنا فى دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب دون بيان لمصدرها.

ويرتبط بهذه السمة هجوم بدوى على محققى الأعمال التى يعيد تحقيقها كما يفعل مع كل من: ماجد فخرى، ومحسن مهدى، ومحمد عبد الهادى أبو ريذة، الذى يصدر عليه حكيمين مختلفين يشيد فى الأول بنشرته النقدية الممتازة لرسائل الكندى الفلسفية ويهاجمه مرة ثانية وهو بصدد إعادة نشر وتحقيق رسالتا الكندى فى العقل وفى الحيلة فى دفع الأحزان الذى سبق أن حققهما أبى ريذة.

وتقتضينا هذه السمة الأخيرة الوقوف أمام نقد جمال الدين العلوى لنشرة بدوى لبعض رسائل ابن باجة الفلسفية مع اعترافه بمكانة بدوى فى التحقيق ووصفه له بأنه "شيخ المحققين العرب"^(٨٩) يرى أنه قد خرق بدوى وعى قاعدة من أبسط قواعد التحقيق العلمى طالما لوح بها هو نفسه وهى التى تؤكد على مقابلة

(٨٩) جمال الدين العلوى : مؤلفات ابن باجة، دار الثقافة ببيروت، دار النشر المغربية، الدار البيضاء ١٩٨٣، ص ٣٥.

النسخ في تحقيق النص الواحد إذا ما توفرت لدينا أكثر من نسخة واحدة^(٩٠)، كما يأخذ عليه أنه لا يبذل جهداً يذكر في قراءة المخطوط وتصحيح بعض عباراته الغامضة أو القلقة، كما أنه لا يهتم بتوثيق النص المحقق^(٩١).

وإذا ما رجعنا إلى تحقیقات بدوی وجدناه یمیل إلى تقديم النص كما هو وهو لا یرید أن یتدخل بشخصه فی تغير عباراته اللهم إلا فی الحالات المتعلقة بالترجمات العربية للنصوص اليونانية التي فقد فقرات منها، هنا يلجأ بدوی للأصل اليوناني لضبط وإكمال النقص فی الترجمة العربية. فالأساس هنا ليس النسخة المخطوطة، بل الأصل اليوناني إذا وجدت، فالهدف كما أشرنا هو تقديم صورة كاملة لهذا التراث فی الحضارة الإسلامية وفي هذا التوجه قدم لنا بدوی عمله، وفي هذا التوجه نجح إلى حد كبير، وما يحق لنا تسميته مشروع بدوی الفلسفي لا يتمثل فی وجوديته فقط بل فی جهده فی النظر إلى هذا التراث وتحقیقه وتقديمه فی أفضل صورة بياناً لدور العرب فی تكوين التراث اليوناني.

(٩٠) المرجع السابق، ص ٣٦.

(٩١) المرجع السابق، ص ٣٧.

أبو ريان (*) :

والاتجاهات الإشراقية فى الفلسفة الإسلامية^(١)

مقدمة :

علينا منذ البداية عند تناول أعمال الرواد الذين مهدوا الطريق للدراسات الفلسفية العربية المعاصرة، والذين أسهموا إسهاماً حقيقياً فى ميدان التراث الفلسفى العربى وتحقيقه أن نتجنب مسلكين أولهما: التمجيد الذى يصل إلى حد التقديس، والذى يتمثل فى إصباغ صفات الكمال على عمل هؤلاء الرواد حيث يسعى الباحث إلى تكريم هذا الرائد أو ذاك حبا له أو خشية منه، والخطورة هنا أن التعامل يكون مع الشخص وليس مع تحليل عمله وإنتاجه، ويتحول الأستاذ إلى رمز لا ينبغي المساس به على حساب العلم. والمسلك الثانى وهو التقيض المباشر لما سبق، حيث يهدف الباحث عامداً متعمداً إلى الهجوم والتجريح والغمز واللمز للحط من قدر الرائد موضع البحث الذى يكون عمله فى معظم الأحيان أجدى وأكثر أهمية من جهد الباحث نفسه. ومن هنا علينا أن نبحث عن طريق ثالث، منهج واضح المعالم، يتجنب التمجيد والتجريح، الدفاع والهجوم . وإعادة النظر فى جهود الرعيل الأول فى الدراسات والتحقيقات الفلسفية وفى تعاملهم مع تاريخ وقضايا الفلسفة.

ونحن فى أشد الحاجة إلى إعادة كتابة تاريخ الفلسفة المعاصرة فى الثقافة العربية، وطرح بدائل متعددة لكيفية دراستها، والبحث عن انجح المناهج لتحقيق ذلك. واضعين فى الاعتبار ليس فقط الفترة التاريخية التى ظهرت فيها أعمال الرائد، والمرحلة التى وصلت إليها الدراسات الفلسفية العربية فى عصره بل أيضا

(*) نشرت هذه الدراسة فى مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، السنة الخامسة، العدد الخامس.

(١) درس أبو ريان فى جامعة الإسكندرية الفلسفة والاجتماع، وتخرج فيها عام ١٩٤٤ وفىها حصل على الماجستير عام ١٩٥٠، ودبلوم العلوم الاجتماعية، وعين بها مدرسا مساعدا فى نفس العام ، وحصل على الدكتوراة من جامعة باريس (السوربون) ١٩٥٦ وعين مدرسا بعد عودته من البعثة، وبالإضافة إلى عمله قام بالتدريس فى عدد من الجامعات العربية هى: جامعة بنغازى ٥٨ - ١٩٦٢، وبيروت العربية ٦٨ - ١٩٧١ وعين رئيس قسم الفلسفة ثم عميد ١ لها عام ١٩٧٧ - ١٩٧٩، وجامعة الرباط بالمغرب ٨١ - ١٩٨٢، وألم درمان بالسودان ٨٢ - ١٩٨٣ ، واستمر فى التدريس بجامعة الإسكندرية، وإنشأ مركز التراث القومى والمخطوطات ١٩٨٤ وعين مديرا له حتى وفاته.

تكوينه العلمى ومصادر ثقافته، وما إضافة إلى سابقه منهجه وموضوعه ونتائجه، واتساق هذه النتائج مع المقدمات التى انطلق فيها، والمنهج الذى اتبعه فى التحقيق وجدته، ودقته ومنطقية تحليله لموضوعه فى إطار تاريخ الفلسفة من جهة، والتاريخ الذى يعيشه بحيث يكون المعيار هو إلى أى مدى استطاعت أعمال هؤلاء الرواد ان تسهم فى الإضافة مهما كانت بسيطة - فى الفلسفة دون الوقوع فى الخطابية أو الشعارات أو العقائد أو الأيديولوجيات.

وعلى هذا الأساس سوف نعرض لتحقيق الدكتور محمد على، حيث نتناول أولاً علاقته بمدرسة الإسكندرية الفلسفية المعاصرة، ومصادر تكوينه العلمى، وإنتاجه فى مجال تاريخ الفلسفة، وتحقيق التراث الفلسفى العربى الإسلامى. ونعرض ثانياً نظراته الفلسفية. ونوقف ثالثاً أمام تحقيقاته الفلسفية سواء فى الفلسفة الاشرافية وتاريخ العلم العربى.

أولاً : التكوين العلمى والمؤلفات

ترتبط إسهامات مدرسة الإسكندرية الفلسفية المعاصرة بتاريخ جامعة الإسكندرية الحديثة، الذى لا ينفصل بدوره عن تاريخ الجامعة المصرية^(١). بل لا ينفصل عن تاريخ مصر الثقافى والاجتماعى والسياسى تماماً كما ترتبط مدرسة الإسكندرية القديمة فى العصر الهلنستى بتاريخ مصر فى عهد الإمبراطورية الرومانية وريثة الحضارة اليونانية، فهى دائماً نقطة اتصال بين عالمين: الغرب

(٢) فى إطار الاهتمام بتاريخ الفلسفة فى مصر قدمنا عدة دراسات عن كل من : أحمد لطفى السيد رائد المدرسة الفلسفية الحديثة فى مصر، مجلة القاهرة، العدد ١٠٥ يونية ١٩٩٠ والاهوانى، مجلة القاهرة العدد ١١٤ مارس - يونية ١٩٩١ ، والخطاب الفلسفى عند طه حسين، مجلة فكر، القاهرة، العدد ١٤، وقراءة فى كتابات مى زيادة، مجلة أدب ونقد، العدد ١٧، ١٨، والصوت والصدى دراسة فى الأصول الفلسفية لفلسفة عبد الرحمن بدوى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، وكتابات بدوى السياسية، أدب ونقد العدد ١٠٠، والديكارنية العربية دراسة فى جهود عثمان أمين الفلسفية وغيره من رواد الفكر الفلسفى، القاهرة ١٩٩٠، والأخلاق فى الفكر العربى المعاصر، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨، والاتجاهات الجمالية العربية لدى كل من : فؤاد زكريا، وزكريا إبراهيم، ومجاهد عبد المنعم مجاهد، وأميرة مطر فى كتابنا دراسات جمالية، وتحقيقات أبو ريبة الفلسفية، مجلة معهد المخطوطات العربية القاهرة العدد ٣٥، وتوفيق الطويل ودراسات القيم فى العربية، المجلد التذكارى، الذى أصدرته كلية الآداب عن د. توفيق الطويل، ١٩٩٥ وهى كلها محاولات تمهيدية لدراسة تاريخ الفلسفة فى مصر.

اليوناني الروماني قديما والأوروبي حديثا والشرق العربي الإسلامي وهي البداية لعصر الترجمة ونقل التراث اليوناني إلى الحضارة الإسلامية، الذي انتقل بتعبير ماكس مايرهوف من الإسكندرية إلى بغداد.

وكما ارتبطت نشأة الجامعة المصرية بالنهضة الوطنية وتاريخ مصر الحديث إبان الحرب العالمية الأولى في العشرينات، نشأت جامعة الإسكندرية مع الحرب العالمية الثانية في الأربعينات. وكما نستطيع أن نتبين حلقات اتصال التاريخ المصري الحديث، نستطيع بالمثل أن نرى الاتصال بين الجامعتين، فكلاهما نشأ في عصر نهضة، ومد وطني، وكلاهما استعان بالأساتذة المصريين والأساتذة الأوروبيين، وكما تلمع أسماء: طه حسين، وأحمد أمين، ومصطفى عبد الرزاق في جامعة القاهرة تتلأأ في جامعة الإسكندرية أسماء: العبادي، وأبو العلا عفيفي، ويوسف كرم. بل أننا نجد كثير من الأساتذة العاملين بجامعة القاهرة، هم أنفسهم القائمين بالتدريس في جامعة الإسكندرية أمثال: عفيفي، وعلي سامي النشار، وتوفيق الطويل وغيرهم.

ولا ينفى تشابه ظروف النشأة والتكوين خصوصية كل منهما، فإذا كانت جامعة القاهرة هي القلب الذي يرتبط أكثر بالتراث العربي الإسلامي، فإن جامعة الإسكندرية هي الجناح الذي يرفرف شرقا وغربا، والعينين اللتين ترنوان بعيدا عبر ساحلها المتوسطي الذي يجسد فكرة طه حسين في ثقافة المتوسط، بل وفكرة مؤسسها الاسكندر الأكبر في ثقافة عالمية^(٣) وهو ما ينادى به حاليا تحت مسمى منتدى المتوسط^(٤).

ويمكن رصد الاتجاهات التالية التي تميز رواد المدرسة الأوائل في العصر الحديث - بصرف النظر عن الترتيب الزمني - حتى نتضح لنا المصادر التي نهل منها الأستاذ السكندري ومصادر تكوينه العلمي.

(٣) طه حسين : مستقبل الثقافة في مصر طبعة الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.

(٤) وهو بديل حضاري، علينا التفكير فيه مقابل ما يطرح حاليا تحت مسمى الثقافة الشرق أوسطية التي تهدف إلى تكبير دور مصر الحضاري الريادي.

١- هناك أولا اتجاه الباحث والمفكر الأشعرى الذى اهتم "بنشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام" على سامى النشار، تلميذ مدرسة مصطفى عبد الرزاق، وامتدادها فى الإسكندرية^(٥) الذى تجل جهده فى إبراز أصالة الفلسفة الإسلامية، وعلم الكلام ومناهج البحث عند المسلمين^(٦)، والذي نستطيع تتبع نفس المسار الذى سلكه - مع الاختلاف فى موضوعات الاهتمام ومناهج البحث - لدى كل من: أحمد محمود صبحى^(٧)، وجلال شرف، ومحمد عبد القادر، من أساتذة الإسكندرية المعاصرين.

٢- وفى مقابل هذا الاتجاه نجد أبو العلا عفيفى الرائد الأول لدراسات التصوف الإسلامى، وصاحب أول جهد منظم فى الكتابة المنطقية فى العربية، وممثل المدرسة الإنجليزية الحسية، وتلميذ نيكلسون وزميله، والذى قدم دراسات عديدة فى الفلسفة العامة، وهو بالإضافة لأبحاثه فى التصوف يحمل بين ثنايا نفسه روحا صوفية أصيلة كما يخبرنا تلميذه موضوع الدراسة الحالية، والذى يساعدنا بدوره فى بيان ملامح التمايز بين الرائدتين السابقين النشار وعفيفى^(٨).

(٥) راجع الكتاب التذكارى عن الدكتور على سامى النشار إشراف د. أحمد صبحى بعنوان "المشكاة"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية. وانظر دراسة الدكتور محمد عبد القادر: الأصالة الإسلامية فى كتابات على سامى النشار فى مؤتمر الإسكندرية الفلسفى يوليو ١٩٩٤. (٦) راجع مؤلفات على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة فى ثلاثة أجزاء ومناهج البحث عند مفكرى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، وله من التحقيقات الأعمال التالية : صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام للسيوطى، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٠، واعتقادات فرق المسلمين والمشرىكين لفخر الدين الرازى، والسياسة الشرعية لابن تيمية، الشامل فى أصول الدين للجوينى، منشأة المعارف ١٩٦٨ (بالاشتراك) سلوة الاحزان لابن الجوزى منشأة المعارف ١٩٦٨ الافحام لأفندة الباطنية الطغام ليجى بن حمزة العلوى ١٩٧٠، عقائد السلف، منشأة المعارف ١٩٧١، بالإضافة لعدد من المؤلفات..

(٧) تستحق جهود الدكتور أحمد محمود صبحى فى مجال علم الكلام الإسلامى دراسة خاصة، وقد أشرنا إلى جهوده الأخلاقية فى كتاب الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر، دار قباء للنشر، القاهرة ١٩٩٨.

(٨) يتناول د. أبو ريان جهود أستاذة فى دراسته " أبو العلا عفيفى: علم من أعلام مدرسة الإسكندرية الفلسفية للمعاصرة " مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية، العدد العشرون ١٩٦٦، باعتباره الرائد الثانى بعد يوسف كرم، ويشبهه من حيث المنهج بأفلوطين الذى لم تكن فلسفته سوى أسلوب وطريقة للتطهير ولتحقيق الكشف والمعينة الروحية. ويميز بين مدرستين فى

٣- ويمثل يوسف كرم أستاذ الأساتذة، والرائد الأول لمدرسة الإسكندرية الحديثة اتجاهها ميتافيزيقيا يميل أكثر إلى ربط الفلسفة بالعقيدة ويدعو إلى التوماوية الجديدة، وهو يقدم لنا أعماله من خلالها، وهو يحتاج رغم كل الجهود المخلصة التى بحثت دوره وجهده إلى مزيد من البحث^(٩) خاصة وأنه ترك بصمات واضحة لدى أساتذة يبدو ظاهريًا اختلافهم عن توجهه أمثال : مراد وهبة وحبيب الشارونى.

٤- ويقدم نجيب بلدى اتجاهها يغلب عليه الاهتمام بالميتافيزيقا فى الفلسفة المعاصرة كما ظهرت فى تيارات الفلسفة الفرنسية ، والذي يقابل عثمان أمين فى جامعة القاهرة^(١٠) وإن كنا نجد لدى صاحب الجوانية امتدادا واقعيًا فى أستاذنا يحيى هويدى حيث أن كل منهما يهتم بدور الوعى وأثره، ورواد الوعى، ودورهم فى نهضة الشعوب فإننا نجد امتدادا لبلدى فى كل من زكريا إبراهيم، وحبيب الشارونى من جهة اهتمامهم بتيارات الفكر الفرنسى المعاصر.

٥- ويزداد التنوع ثراء وخصباً برواد المنطق وتاريخ وفلسفة العلم بدءا من الأستاذ الأول خريج أول دفعة من الجامعة المصرية محمد ثابت الفندى ومرورا.

الفلسفة الإسلامية : الأولى مدرسة مصطفى عبد الرازق وتلاميذه، والثانية أبو العلا عفيفى ومدرسته، تتبنى الأولى موقف خصوصية للفلسفة الإسلامية ضد ادعاءات المستشرقين، والثانية تتبنى مقولة امتزاج الثقافات وتفاعلها، وإن الفلسفة الإسلامية تراثا عالميا يخضع لعوامل التأثير والتأثر وتعتبر حلقة من حلقات الفكر الإنسانى ولا ترفض آراء المستشرقين الذين لهم فضل العناية بها والكشف عنها. المصدر المذكور ص ٨.

(٩) هناك جهود متعددة فى بحث دور يوسف كرم نشير منها إلى ما كتبه نصيف نصار فى "طريق استقلالنا الفلسفى"، دار الطليعة بيروت. ومحمد وقيدى فى كتابه "حوار فلسفى" يوسف كرم : ميتافيزيقا ارسطية معاصرة، ص ٣٩ - ٨٨، دار طويق، الدار البيضاء ١٩٨٥، وأنور مغيث: "يوسف كرم والأصول الإسلامية للتوماوية الجديدة"، دراسات شرقية، باريس، العدد الرابع، ١٩٨٩، ومراد وهبة: يوسف كرم "الفيلسوف العقلى المعتدل": مقالات فلسفية وسياسية، الأنجلو المصرية، القاهرة، والكتاب التكرارى الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، تحت عنوان "يوسف كرم مفكرا عربيا ومؤرخا للفلسفة" ١٩٨٦.

(١٠) راجع ما كتبه حبيب الشارونى، مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية، ومقدمة العمل الذى أصدره تلاميذه فى المغرب والذى يجمع محاضراته فى تاريخ الفلسفة، وكذلك الفصل الذى خصصناه له فى : الديكارتية فى الفكر العربى المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٠. ويبحث د. فتح الله. خليف "نجيب بلدى"، ود. حبيب الشارونى "أفلوطين عند نجيب بلدى" فى أعمال مؤتمر الإسكندرية للفلسفى يوليو ١٩٩٤.

بعفيفي أيضا، وعبد الحميد صبرة الذي يشغل حاليا منصب أستاذ كرسى تاريخ العلم بهارفارد خلفا لسارتون^(١١)، ويتصل نفس الاتجاه أيضا مع الاختلاف في المناهج والتوجهات لدى الأستاذ محمود فهمي زيدان، وماهر عبد القادر^(١٢)، ومحمد قاسم بدراساتهم المتعددة في المنطق وفلسفة العلوم.

٦- ويأتى أبو ريان ليكون نتاجا لهذه الاتجاهات المتعددة المتنوعة، ويمثل نسيجا خاصا فهو أولا يختلف عن هؤلاء الأساتذة الرواد في أنه من أوائل خريجي جامعة الإسكندرية الحديثة^(١٣) أخذ عن عفيفي تخصصه في التصوف، وإن لم يأخذ نزعة الحسية، وأخذ عن النشار اهتماماته الإسلامية الأشعرية، وإن كان لم يهتم مثله بعلم الكلام، ومناهج البحث رغم إنتاجه فيهما^(١٤). وكان مثل بلدى أكثر ميلا للتيارات الفلسفية الفرنسية والاهتمام بتاريخ الفلسفة، وإن اختلفا في تبني أولهما العقلانية الواقعية والآخر ما أطلق عليه "الوجدانية الواقعية".

(١١) بالإضافة لمؤلفاته وترجماته في فلسفة العلم حقق الدكتور عبد الحميد صبرة عدد من الدراسات العلمية العربية تدور معظمها حول الحسن بن الهيثم وهي: شكوك ابن الهيثم على بطليموس، مطبعة دار الكتب القاهرة ١٩٧١، ومقالة ابن الهيثم في الأثر الظاهر على وجه القمر، مجلة تاريخ العلوم العربية المجلد الأول، العدد الأول، أيار ١٩٧٧ ص ٥ - ١٩، ومقالة ابن الهيثم في كيفية الارصاد، بنفس المجلة، المجلد الثاني العدد الأول أيار ١٩٧٨ ص ٣ - ٣٧، ومقالته في ظل شكوك حركة الالتفاف، المجلد الثالث ص ١٨٣ - ٢١٦ بالإضافة لجهده الضخم والجدير بالدراسة والذي يتمثل في تحقيقه لكتاب ابن الهيثم المناظر (المقالات الثلاثة الأولى، في الأبصار على الاستقامة حققها وراجعها على الترجمة اللاتينية وصدرت بالكريت عام ١٩٨٣. بالإضافة لتحقيقه أصول الهندسة من كتاب ابن سينا الشفاء القاهرة ١٩٧٧.

(١٢) أهتم ماهر عبد القادر بالإضافة لتخصصه في فلسفة العلوم ومناهج البحث بتاريخ العلم العربى دراسة، وتحقيقا، وقدم عدة أعمال في هذا المجال مثل: التراث الإسلامى: العلوم الأساسية ١٩٨٥، وحنين بن اسحق والعصر الذهبي للترجمة؛ بيروت ١٩٨٧، "دراسات وشخصيات في تاريخ الطب العربى" ١٩٩١، وترجم كتاب حيدر بامات : إسهام المسلمين في الحضارة الإنسانية الإسكندرية ١٩٨٣، وحقق بالاشتراك مع د. يوسف زيدان كتاب شرح فصول إبقاط لابن النفيس، دار العلوم العربية، بيروت ١٩٨٨.

(١٣) انظر بحث د. علي حنفى: أبو ريان الرائد المعاصر لمدرسة الإسكندرية الفلسفية، المؤتمر الثالث للجمعية الفلسفية المصرية، جامعة الأزهر، القاهرة ١٩٩١.

(١٤) كتب أبو ريان عن علم الكلام في كتابه "تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام" الجزء الأول، كما كتب فى مناهج البحث فى كتابه العلوم الإنسانية ومناهجها من وجهة نظر إسلامية، ودراسات فى المنهج العلمى لدى الأطباء العربى، بالاشتراك فى The Alexandria Medical journal

1972 vol XVIII No 1

أخذ عن كرم الاهتمام بالتأريخ للفلسفة، وأخذ عن الفندى الاهتمام بابن سينا والفلسفة الإسلامية، وإن نادى "بمدرسة إسلامية أفلاطونية" مقابل المشائية الأرسطية فى الإسلام، وظل هذا حدسه الأول والأساسى والمستمر، كما شغل أيضا بتاريخ العلم والمناهج وكتب فيهما.

لقد كان أبو ريان بعبارة محددة نتاجا أصيلا لمدرسة الإسكندرية، جامعا لمكوناتها العلمية، مكونا خلال الخمسين سنة الماضية اتجاهها يصح أن نطلق عليه الاتجاه الوجدانى - والتسمية التى حددها أبو ريان لنفسه هى الواقعية الوجدانية التى قدمها لنا عام ١٩٦٦^(١٥) - وهى تسمية سوف نعود إليها لاحقا - والتى أراد بها تمييز توجهه الفلسفى. إلا أننا نميل إلى بحث هذا التوجه ليس من خلال الصفحات القليلة التى رسم فيها الخطوط العريضة لهذا الاتجاه - والتى ربما لا توضحه فى تفاصيله بشكل واف، وإن كانت تشير إليه وترمز له - ولكن من خلال مجمل إنتاجه العلمى. الذى يغلب عليه الاتجاه الميتافيزيقى المثالى الروحانى الصوفى الوجدانى.

ومبدئياً يمكن أن نقسم مؤلفات أبو ريان إلى عدة أقسام هى :

(أ) فى تاريخ الفلسفة^(١٦): تشمل مؤلفاته فى تاريخ الفكر الفلسفى عند اليونان (جزءين)، وكتب بالاشتراك عن هراقليطس وأثره فى الفكر الفلسفى المعاصر

(١٥) راجع أبو ريان : الفلسفة ومباحثها، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية ١٩٦٦، ص ٢٣٤ - ٢٣٧.

(١٦) كتب أبو ريان فى تاريخ الفلسفة عدة كتب هى :

تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية، الجزء الأول من طاليس إلى أفلاطون، ونشر أول مرة بتقديم للدكتور ثابت الفندى عام ١٩٦١، والأخيرة ١٩٩٣، إنه ثمرة من غرس الأستاذ الكبير، وإليه يقدم هذا الإنتاج المتواضع. ويضيف فى الطبعة الثانية ما يتعلق بالأصول الشرقية للفلسفة، وفى مقدمة الطبعة الثالثة إضافات شتى فيما يتعلق بأفلاطون، وإشارة إلى صدور الطبعة الثانية من الجزء الثانى عن أرسطو، وينوه بأنه يعد الطبعة الأولى للجزء الثالث عن الفلسفة الهلنستية (أفلوطين ومدرسة الإسكندرية الفلسفية)، وحتى الآن لم يصدر، وإن كان وجه تسميته حربى عباس لدراسة هذا الموضوع وصدر فى كتاب، والرابع عن علم الكلام والتصوف الإسلامى ، والخامس عن الفلسفة الحديثة ، ويشير فى الهامش إلى عدم صدور الجزء الثالث ويحدد لنا موضوعه عن الفلسفة المسيحية. والكتاب الثانى عن الفلسفة اليونانية أيضا ويدور حول أرسطو والمدارس المتأخرة، وإن كان العمل الذى بين أيدينا يتناول أرسطو فقط وقد صدرت الطبعة الأولى منه والثانية عن دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ١٩٦٧

وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام جزعين، الأول: في المقدمات، علم الكلام،

يهديه إلى العالم الجليل الباحث الممتاز صاحب " ابن رشد " محمود قاسم. وقد تناول فيه أرسطو ومدرسته والمؤلفات الارسطية، وأصول المشكلة الفلسفية في الطبعة الأولى، ثم أضاف في الطبعة الثانية : المنطق الأرسطي، والفلسفة الطبيعية عند أرسطو، والنفس، ثم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى، ثم الأخلاق، والسياسة ثم تناول في الفصل العاشر والأخير، المدرسة الارسطية مع ملحقا بقسم من المقالة الخامسة (مقاله الدال) من الميتافيزيقا وبه كثير من المصطلحات الفلسفية ولكنه يعود في الطبقات اللاحقة عن أرسطو والمدارس المتأخرة، فيعرض لمدرسة الإسكندرية الفلسفية . ويصدر في إطار هذه السلسلة تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، في طبعته الأولى عام ١٩٧٠ في قسمين: الأول ويتضمن المقدمات العامة، الفرق الإسلامية وعلم الكلام والتصوف الإسلامي، والثاني يتضمن الفلسفة، ويحاول في هذا الكتاب إعطاء فكرة عامة تكون منه حلقة من سلسلة تاريخ الفكر الفلسفي . ويشير إلى أنه سوف يصدر مؤلفا عن الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى يشرح الآن في الإعداد لإخراجه. والطبعة الثانية ١٩٧٣ أجرى فيها تعديلات على الكتاب في جملته. بحيث شمل الجزء الأول : المقدمات وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية. والثاني الحياة الروحية في الإسلام وشخصيات الصوفية واخرج الطبعة الرابعة من الجزء الأول ١٩٨٣. وفيها دراسة موسعة لحركة التشيع، والفرق الشيعية المعتدلة والغالية متناولا مواقفهم بالنقد والمقارنة من منطلق مذهب أهل السنة والجماعة باعتباره يمثل الإسلام الحق.

ويدور الجزء الثاني على التصوف الإسلامي الذي ظهر في طبعته الثانية باسم؛ الحركة الصوفية في الإسلام يتضمن دراسات لمعظم مفاهيم التصوف ومصطلحاته منذ نشأته الأولى إلى تمام احتواء الطرق الصوفية لمعامله كلها. وقد أضاف عدة ملاحق بثلاثة موضوعات وهي: "الولاية الروحية كمعامل للتنمية الشاملة" ومناقشة التفسير المسيحي للتصوف عند ماسينيون، بالنسبة للحلاج خاصة" و "الاشراقية مدرسة افلاطونية إسلامية، مناقشة قضية المصدر الإيراني". وهذا العمل رغم أنه يمثل الجزء الثاني من كتابه عن تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، أي ضمن تاريخه للفلسفة إلا أنه ينتمي أكثر إلى ميدان بحثه الأساسي وهو الفلسفة الاشراقية أو التيار الصوفي الروحاني الوجداني.

ويدور الكتاب الخامس والأخير من تاريخ الفكر الفلسفي حول الفلسفة الحديثة الذي ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٦٩ عن دار الكتب الجامعية. ويقدمه لنا باعتباره الجزء السادس فقد صدر الجزآن الأول والثاني عن الفلسفة اليونانية، أما الجزء الثالث فهو في سبيله إلى الظهور، وسيليه الجزء الرابع عن الفلسفة المسيحية، هذا وقد صدر الجزء الخامس عن الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها. معنى هذا ان كتابه عن الفلسفة اليونانية في العصر الهلنستي عن أفلوطين ومدرسة الاسكندرية، وكتاب الفلسفة المسيحية لم يصدر حتى الآن ، ويتكون الكتاب من أربعة أبواب، أو مراحل: الأولى للتيارات الفلسفية في عصر النهضة في خمس فصول: في النشأة، ببيكون، هوبز، ديكارت، مالبرانس، والثاني أو المرحلة الثانية المواقف الفلسفية في عصر الإنارة: جون لوك ، دافيد هيوم ، والثالث المرحلة الثالثة المثالية كانط يعرض فيه لنقد العقل النظري الخالص والعقلي الخالص ، والباب الرابع الفلسفة المعاصرة عند هنري برجسون وينهى به بحثه وكأنه هو كل الفلسفة المعاصرة وبه يتوج أبو ريان كتابه ويتوقف عنده.

والتصوف، الذي افرده فيما بعد دراسة مستقلة، والثاني في الفلسفة الإسلامية. ويقدم في هذا العمل عدة أفكار هامة ينبغي أن تشير إليها، وهي أن المسلمين أنتجوا فلسفة خاصة بهم جذيرة بأن تسمى فلسفة إسلامية اسهم فيها مفكروا الإسلام من الشعوب الإسلامية المختلفة من عرب وفرس وروم وسريان، ويفيض في الحديث عن أثر الفلسفة اليونانية في إعاقة انطلاق الفكر الفلسفي عند المسلمين ، وهي نقطة يؤكد عليها في عديد من دراساته . ونستطيع أن نرد هذا الموقف إلى مصطفى عبد الرزاق، ثم يتناول التيار الاقلاطوني في الفلسفة الإسلامية موضحا أهمية إعادة البحث في هذا التراث على أساس منهج جديد^(١٧) مؤكدا على ضرورة بحث مذهب ابن سينا الحقيقي مشيراً إلى انتقال نظرية المثل الاقلاطونية إلى المدرسة الاشراقية، موضحاً رأى كوربان ناقداً له. ثم عارضا الحياة العقلية عند العرب قبل وبعد ظهور الإسلام ثم في العصر العباسي وأخيراً يتعرض لحركة الترجمة والنقل. ثم يخصص الجزء الثاني من هذا القسم للفرق الإسلامية وعلم الكلام. ويدور هذا القسم الثاني من الكتاب حول الفلسفة الإسلامية من الفصل الحادي عشر إلى الثامن عشر. متناولاً الكندي، والفارابي، وابن سينا، ثم الغزالي، وأبو البركات البغدادي، والسهروردى الاشراقي، وبعد ذلك يتناول الحركة الفلسفية في المغرب الإسلامي: ابن مسرة، ابن حزم، ابن باجة، وابن طفيل، وفي الفصل الأخير ابن رشد، ويلاحظ على العمل خاصة في القسم الخاص بالفلسفة الاهتمام بالفلسفة المشرقية أكثر من المغربية، والتيار الاقلاطوني الإسلامي الاشراقي أكثر من الاتجاه المشائي. ثم يكتب تاريخ الفلسفة الحديثة، وهو يتفق في اهتمامه بتاريخ الفلسفة مع يوسف كرم الرائد الأول ويختلف عنه في تأريخ كرم للفلسفة في العصور الوسطى الغربية وإغفاله لتاريخ الفلسفة في الإسلام، واهتمام أبو ريان بالفلسفة الإسلامية وإغفاله لتاريخ الفلسفة الغربية في العصور الوسطى وهو يشير إليه في مقدمة كتابه عن الفلسفة اليونانية ويهdy

(١٧) ويقدم لنا دراسة مستفيضة عن هذا المنهج في الكتاب التذكاري عن النشار "المشكاة" دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥ ، ص ٩ - ٢٧.

عمله إليه ليكون تعبيراً صادقاً مخلصاً عن ولاء التلميذ لأستاذه وتمجيداً لمفكر ممتاز.

(ب) مؤلفات فى الفلسفة العامة وعلومها المختلفة. وتشمل "الفلسفة ومباحثها" فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة^(١٨) "وأسس المنطق الصورى ومشكلاته" ويلاحظ قلة اهتمامه بالأخلاق، رغم بحثه عن "أصول الفكر الأخلاقى عند الماوردى^(١٩)".

(ج) الاهتمام بقضايا الإسلام المعاصر، أو ما يسمى علم الكلام الجديد، حيث كتب فى: المدخل الإسلامى للايديولوجية العربية، والإسلام فى مواجهة الفكر الغربى، ضد الفكر الاشتراكى فقط (الإسلام والماركسية). النظم الاشتراكية مع دراسة مقارنة للاشتراكية العربية. العلوم الإنسانية ومناهجها من وجهة نظر إسلامية المعرفة، والإسلام السياسى فى الميزان.^(٢٠)

(١٨) وفى الفلسفة العامة وعلومها يقدم لنا ثلاثة كتب هى: "الفلسفة ومباحثها" والثانى "فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة" الذى صدر منه حتى الآن عشر طبعات فى سبع عشرة فصلاً أهمها تلك الإضافة التى يقدمها لنا فى الفصل الأخير عن جماليات الفن الإسلامى. ويلاحظ أن الفصل الأخير قد إضافه أبو ريان كملحوق فى كتابه الإسلام فى مواجهة تيارات الفكر الغربى للمعاصر ص ٢٤٣ - ٢٧٢ وهو فى الأصل بحثلقى فى ندوة أحمد فكرى فى آداب الإسكندرية ١٦ - ٢١ أكتوبر ١٩٧٦.

(١٩) ورغم اهتمام أبو ريان بإحدى علوم القيم وهو الجمال إلا أن علم الأخلاق لم يحظى بنفس الاهتمام حيث لا نجد له كتابات أخلاقية سوى بحثين أحدهما نشره بالعدد الأول من مجلة الحكمة للبيبة، أكتوبر ١٩٧٦ ص ١٥ - ٣١ عن "أصول الفكر الأخلاقى عند الماوردى". وكان فى الأصل بحث مقدم إلى مؤتمر الماوردى بجامعة عين شمس، والبحث الثانى عن "الإنسان والمشكلة الخلقية: أزمة الضمير" نشر بالعدد ١٣ مجلة الشاطى، أبريل، ١٩٨٩، ص ٤١ - ٦٥. ولم يعرض فى كتابه الفلسفة ومباحثها ١٩٦٦ للقسم الثالث مبحث الأكسيولوجيا للقيم أو الأخلاق، يقول: أما المبحث الثالث من مباحث الفلسفة وهو مبحث الأكسيولوجيا أو القيم فإننا نترك التعرض له لببحث آخر مستقل ولا سيما فيما يتعلق بدراسة الفلسفة الأخلاقية: الفلسفة ومباحثها ص ٢٣٤ حاشية رقم (١) ولم يصدر هذا الجزء حتى الآن.

(٢٠) يقدم لنا تلميذ أبو ريان على حنفى تصوراً لعلم الكلام - هو فى الحقيقة رأى أبو ريان - وذلك فى بحثه عن أستاذه يقول فيه: إذا أردنا أن تستمر مدرسة محمد عبده فى دعم مشكلات علم الكلام بصورة معاصرة فأننا سنلاحظ ازدهاراً كبيراً فى التنظير العقلى عند المسلمين وذلك بتوجيه الأبحاث الكلامية التى نرى قسماً كبيراً منها يتجه إلى الدفاع عن الإسلام فى مواجهة المذاهب المعاصرة (ص ٣) ويكرر ذلك فى الصفحة التالية مؤكداً أن مواجهة

(د) التصوف الذى قدم فيه اعمق ابحاثه: "أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي"^(٢١) و "الحركة الصوفية فى الإسلام"، "الإشراقية مدرسة افلاطونية إسلامية : مناقشة المصدر الإيراني، "الحياة الروحية فى الإسلام"^(٢٢)، دراسة موقف ماسينيون من التصوف الإسلامى"^(٢٣).. "عبد الحليم محمود الصوفى المعاصر"^(٢٤)، "إصلاح الطرق الصوفية"^(٢٥)، "لمحات من الحياة الروحية فى الإسكندرية"^(٢٦).

المسلمين للتيارات اللاحادية المعاصرة التى تتسلح بثقافة الغرب وحضارته إنما تقتضى منا الدعوة العامة إلى إحياء أسلوب علم الكلام العقلى للرد على هؤلاء المخالفين (ص ٤). وقد قدم لنا أبو ريان كما يتبين من ثبوت مؤلفاته عدة الأعمال فى هذا الاتجاه.

(٢١) يعد هذا العمل الكتاب الأساسى لأبو ريان، بمثابة بيان للتوجه الأساسى أو للجنس الأول والمستمر الذى يشكل معظم اهتماماته والذى ينطلق منه فى معظم كتبه الأخرى، والذى يتمثل فى الاهتمام بالفلسفة الاشراقية أولاً، وهو موضوع دراسته للماجستير، والمدرسة الفلسفية الأفلاطونية فى الإسلام ونبينا فى بحثنا الحالى لهذين الاهتمامين اللذين لا ينفصلان كما يتضح من محتوياته وقد صدرت الطبعة الأولى له عام ١٩٥٨ ثم عدة طبعات تالية أخرى. ويقدم لنا فى الطبعة الثانية نظريته فيما أطلق عليه "الخريطة الروحية لانتشار الإسلام". التى سوف نتناولها أيضاً بالعرض والتحليل.

والعمل يتكون من قسمين الأول السهروردي عصره، ومدرسته، مصادر مذهبه، فى فصلين، الأول حياته وأثره الفلسفية ومصادره، والثانى المدرسة الاشراقية دراسة نقدية للمصادر والأصول. ويدور القسم الثانى على (ميتافيزيقا الاشراق فى خمس فصول وخاتمة تتناول على التوالى: الله نور الأنوار، البناء النوراني، فى المادة، فى النفس وخلصها، النبوة والأحلام، والتناسخ والنتائج العامة (الأفلاطونية الإسلامية: دراسة نقدية) فى الخاتمة.

(٢٢) د. أبو ريان: الحياة الروحية فى الإسلام. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الثانية ١٩٩٤.

(٢٣) د. أبو ريان : إصلاح الطرق الصوفية. مجلة الشاطىء، العدد الحادى عشر، ١٩٨٨، ص ٨ - ١٤، و ٦٤ - ٩٥.

(٢٤) د. أبو ريان : لمحات من الحياة الروحية فى الإسكندرية. مجلة الشاطىء، العدد التاسع، مايو ١٩٨٧ ص ٨٣ - ٨٥، ويتناول فيه حركة التصوف فى الإسكندرية، والشاذلى ومدرسته التى اتخذت طابعاً سنياً فى التصوف.

(٢٥) د. أبو ريان : مناقشة التفسير المسيحى للتصوف الإسلامى عند لويس ماسينيون وبالنسبة للحلاج خاصة، بحثلقى فى ندوة الملتقى الإسلامى بالجزائر، أغسطس ١٩٨٧، ونشر فى كتابه الحركة الصوفية فى الإسلام، ص ٣٣٥ - ٣٦١.

(٢٦) د. أبو ريان: الدكتور عبد الحليم محمود الصوفى المعاصر، بحثلقى فى ندوة خاصة بذكرى عبد الحليم محمود بالإسكندرية.

(هـ) - تحقيقات في التصوف وتاريخ العلم : وهي موضوع بحثنا بالتفصيل في القسم الثالث، ومن هذه للتحقيقات تحقيق كتاب السهروردي "هياكل النور" (٢٧)، و"اللمحات في الحقائق" (٢٨). وتحقيق بعض رسائل ابن سينا (٢٩)، وتحقيق كتاب حنين بن اسحق "المسائل في الطب" (٣٠) وكتاب الشهرزوري "تواريخ الحكماء" (٣١).

(و) مجموعة أبحاث ودراسات متفرقة، ودراسات مشتركة مثل :

"تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون" (٣٢)، "بين اللغة والمنطق عند الفارابي" (٣٣) مصطفى عبد الرازق ومنهجه في الفلسفة الإسلامية. بين "الغزالي وديكارت" (٣٤) كما شارك في كتاب "القيم الثقافية العربية" الذي أصدرته اليونيسكو، وفي "المعجم الفلسفي" (٣٥)، وموسوعة الإسلام والعلماء المسلمين" (٣٦) بالإضافة لعدد من الدراسات في مجلة الشاطئ التي يرأس مجلس إدارتها وهي: "المشكلة العربية الإسرائيلية" (٣٧) البعد الحضاري والفلسفي في قصص نجيب محفوظ" (٣٨) كليات

(٢٧) انظر تحقيق د. أبو ريان في مقدمة كتاب السهروردي: هياكل النور المطبعة التجارية الكبرى ١٩٥٧.

(٢٨) مقدمة تحقيق د. أبو ريان كتاب السهروردي: اللامحات في الحقائق، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٨.

(٢٩) أبو ريان وآخرون: قراءات في الفلسفة الإسلامية، تحقيق رسائل ابن سينا دار المعارف، بمصر.

(٣٠) أبو ريان وآخرون : مقدمة تحقيق كتاب حنين بن اسحق، المسائل في الطب، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية . د.ت.

(٣١) د. أبو ريان : تحقيق ، ودراسة كتاب السهروردي "نزهة الأرواح وروضة الأفراح" (تواريخ الحكماء)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٣.

(٣٢) د. أبو ريان : تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون مجلة عالم الفكر الكويتية، العدد الأول، المجلد التاسع، ١٩٧٨.

(٣٣) بحث ألقى بمؤتمر الفارابي ببغداد ١٩٧٥.

(٣٤) مجلة الشرق الجديد.

(٣٥) لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للفنون والآداب، القاهرة.

(٣٦) دار المستقبل للنشر.

(٣٧) مجلة الشاطئ، العدد الثامن، مايو - يونيو ١٩٨٦، ص ٨ - ١٢.

(٣٨) مجلة الشاطئ، العدد الثاني عشر، ديسمبر ١٩٨٨، ص ٧٢ - ٩٢.

التكنولوجيا في مواجهة سافرة مع كليات الهندسة^(٣٩)، "الإنسان والمشكلة الخلقية"^(٤٠).

ثانياً : الموقف الفلسفي والإسهامات النظرية

والحقيقة أننا لا نستطيع أن نشير في هذه العجالة إلى مجمل أعمال أبو ريان وإلى جهوده المختلفة في تاريخ الفلسفة، وشتى مجالاتها وعلومها، لكننا نكتفي بإيراد بعض اللحظات المميزة التي تبرز في ثنايا أعماله والتي توضح لنا نظريته الخاصة في قضايا الفلسفة العامة وتاريخها، والفلسفة الإسلامية، وتفسيراته التي ينفرد بها عن غيره من مؤرخين. ونعرض في هذا القسم لموضوعات ثلاثة: موقفه الفلسفي الذي أطلق عليه "الواقعية الوجدانية"، ثم تصوره لخريطة الإسلام الروحية وأخيراً دفاعه عن نظريته للفلسفة الإسلامية.

١- الواقعية الوجدانية :

يعرض لنا أبو ريان في نهاية القسم الثاني من كتابه "الفلسفة ومباحثها" - عوضاً عن تناول مبحث القيم أو الأكسيولوجيا، وقبل الملحق الذي يقدمه لنا في القسم الثالث ، وهو ترجمته للمدخل إلى الميتافيزيقا لبرجسون - يعرض لنا بإيجاز الخطوط العريضة "للواقعية الوجدانية" مرجئاً بسطها لكتاب آخر يقول: "أعرض هنا هذا الموقف الفلسفي تحت أنظار المشتغلين بالفلسفة ليكون موضع مناقشة فلسفية جادة، ونحن في الطريق إلى صياغة مذهبية جديدة"^(٤١). هذا الموقف الفلسفي الذي طرحه أبو ريان منذ أكثر من ربع قرن واعداداً ببسط تفاصيله، وتقديم صياغة مذهبية جديدة وإذا كان هذا الوعد لم يتحقق حتى الآن، إلا أن خطوطه الرئيسية يمكن توضيحها من خلال العرض الموجز الذي قدمه على الوجه التالي:

(٣٩) مجلة الشاطئ، العدد الثالث عشر، إبريل ١٩٨٩ ص ٣ - ٦.

(٤٠) المرجع السابق، ص ٤١ - ٦٥.

(٤١) د. أبو ريان : الفلسفة ومباحثها، ص ٢٣٤ ، ٢٣٧ ، لم يقدم لنا أبو ريان ما وعد به، وإن كنا نستطيع أن نتتبع نظريته هذه في تبنى الاتجاه الإشراقي الروحاني في الفلسفة الإسلامية والدفاع عنه مقابل الاتجاهات المشائية.

أنه بينما يتعامل العلم مع مدركات ذات بعد زمانى مطلق مستقل عن زماننا الإنسانى، فإن المعرفة الفلسفية منساقه إلى أن تمنح موضوعات الإدراك بعداً إنسانياً، أى قيمة إنسانية. ومصدر هذه القيمة هو الوجدان، الذي يحيل التجارب العلمية المنطقية بالتدرج من وضعها المطلق إلى وضعها الإنسانى، وهو الذى يخلع عليها بعداً شعوريا واجتماعيا. "والأنا" هى المظهر الواضح للوجدان الذى يربط بين النسق المنطقي للمعرفة والنسق الإنسانى لها وهو الذى يحملنا إلى باطن الأشياء فننفذ خلال زمانها المطلق ونحيله إلى زمان معاصر يحمل لونا شعوريا وبعداً اجتماعيا.^(٤٢)

وبينما العلم يبحث فى حقيقة الشئىة ويخضعها لمقاييسه، فإن صاحب الواقعية الوجدانية يكتفى بأن تتجاوب شئىة الموجودات مع حدسه، وتدخل فى نطاق العقل الوجدانى لا المنطقى، وكلما كشف العلم عن واقعة فى التجربة فإنها لا تلبث أن تنضاف إلى تجربتى وتحمل قيمتى الإنسانية إذا أمكن أن تخضع لهذه القيمة من خلال تأنيس الواقع *to humanize The facts* ويرى أنه بدون وجود هذا التقويم الإنسانى للوقائع والظواهر الخارجية فأنا لا أستطيع أن أبرر حريتى فى نطاق الحتمية التى يفرضها العلم. فأنا حر لأبنى أمارس فعلاً إنسانياً أى أضع قيمة إنسانية للوقائع التى تحيط بى.

وإذا كانت النزعة المنطقية والنزعة الآلية تكفيان لتفسير الوقائع فإنهما تقصران عن تفسير العقل الإنسانى والحياة الإنسانية وهى المستوى الذى يجب أن ترتفع إليه كل فلسفة جادة فلا تكون ذليلاً للعلم، إذ أنها ستصبح مرشداً للإنسان وهادياً له فى حياته الفردية والاجتماعية، وذلك عن طريق تدخل الوجدان لتبرير الوقائع وتقويمه^(٤٣) ثم يضيف موضحاً: "إن كل حصيلة للإدراك العلمى المنطقى تنضاف بالتدرج إلى المعرفة الإنسانية إنما تتحول إلى مقولات وجدانية ذات قيمة إنسانية من حيث أن الهدف الأخير للعلم هو تحقيق رفاهية البشر، ولن يتيسر ذلك

(٤٢) المرجع السابق ص ٢٣٥.

(٤٣) المرجع السابق ص ٢٣٧.

إلا إذا منح الإنسان تبريرا إنسانيا وقيمة إنسانية للوقائع التي يكشف عنها العلم واعتبارها مجرد أدوات ووسائل لتحقيق سعادة البشر. (٤٤)

قدم أبو ريان هذا البيان الموجز عام ١٩٦٦ في كتابه "الفلسفة ومباحثها" وهو يشير من خلال أفكاره ومصطلحاته ومكانه في الكتاب قبل المدخل إلى الميتافيزيقا إلى مصدره البرجسوني، رغم عدم ذكر اسم الفيلسوف صراحة، ولا ذكر مصطلح الحدس لب فلسفة برجسون، وهو بيان مجمل لا يكفي للإعلان عن موقف فلسفي متكامل، إلا إذا كانت هناك صياغة مذهبية كاملة متوفرة بين أيدينا عنه، والسؤال الآن هل يمثل هذا الموقف "الواقعية الوجدانية" موقف أبو ريان الفلسفي الحالي، ولماذا لم يقدم لنا تفصيل له، وتوضيح متكامل لموقفه تجاه قضايا الفلسفة المختلفة منذ ١٩٦٦، وفي اعتقادي أن هذا الموقف لم يتغير وإن اتخذ أشكال متعددة. لقد كانت الإشارة السابقة هي الصورة الأولى له قدمها لنا بعد عودته، من فرنسا بعشر سنوات، ويمثل بلورة أولى لأبحاثه في السنوات التالية.

وفي رأي أن هذا الموقف لا ينفصل عن التوجه العام لبحث أبو ريان في الماجستير عن: "ميتافيزيقا الإشراق عند شهاب الدين السهروردي" وفي الدكتوراة، عن: "المدرسة الأفلاطونية في الإسلام"، وإن اتخذ أشكال أخرى ذات صبغة إسلامية كما يظهر في الاهتمام بالفلسفة الإشراقية دراسة وبحثاً وتحقيقاً، بحيث نستطيع أن نرى في منهج الكشف الذوقي الذي يميز الإشراقية مقابل الاستدلال المنطقي المشائي بديلاً للتعارض بين المعرفة العلمية والوجدانية التي حدثنا عنها، بل أن الأقرب إلى الصواب أن نقول أنه أساس لها، ويتبلور هذا الموقف ثانية فيما أطلق عليه "الخريطة الروحية لانتشار الإسلام" والتي قدمها لنا في مقدمته للطبعة الثانية لأصول الفلسفة الإشراقية. (٤٥)

خريطة الإسلام الروحية :

نحن هنا بازاء مبدأ جديد يفسر انتشار الإسلام في المشرق والمغرب على أساس الدراسة المكانية لسير الدعوة. ففي رأي أبو ريان لا يمكن تجاهل تأثير

(٤٤) المرجع السابق ص ٢٣٦.

(٤٥) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية، ص ٥ وما بعدها.

البيئة على العقائد والأفكار، وفي هذا ما ذكرنا بموقف هيولييت تين، ومن قبله ابن خلدون، وإن كان المصدر المباشر لهذا المبدأ هو ماسينيون في محاولته رسم خريطة روحية للمسيحية. والجديد الذي قدمه الشيخ السكندري هو تطبيق هذا المبدأ - وإن كان ذلك بشكل سريع - على الإسلام، يقول: "أنه بينما نجد الأفكار تأخذ طريقها كلما اتجهنا غربا إلى البساطة والسلاسة في إطار من الظاهرية والتلقائية الفطرية، نجد الطريق إلى المشرق الإسلامي وقد تعقدت فيه الأفكار وتشعبت وتداخلت معها آراء غريبة واستخدمت في تناولها أساليب التأويل والاستبطان بكل ما تحمله في طياتها من أهداف ظاهرة ومستترة"^(٤٦).

وعلى هذا يلاحظ مفكرنا اختفاء الجانب الفلسفي العميق من مذاهب الاشرائيين المغاربة أمثال: عبد السلام بن مشيش، وأبي الحسن الشاذلي وتلامذته، وأنهم قد ربطوا موقفهم نهائيا بتصوف أهل السنة والجماعة، بينما نجد الموقف الاشرافي في المشرق يتعقد فيلثا بدعوى الباطنية وقبل نظرية الامامة العالمية، ووحدة الوجود، وكذلك وحدة الاديان.^(٤٧)

أنا هنا بازاء نظرة تقابل ما يطلق عليه بعض الباحثين المحدثين من المغاربة "القطعية الاستمولوجية بين مشرق عرفاني غنوصي ومغرب عقلاني"^(٤٨). فأبو ريان بناء على مبداه السابق يقدم لنا خريطة استمولوجية مغايرة قائمة على البساطة؛ والتعقيد فالفكر يتسم بالبساطة كلما اتجهنا غربا ويتكون من عناصر أكثر تركيبا وعمقا كلما توجهنا شرقا، وإن كانت هذه الخريطة في النهاية تؤكد على سيادة التصوف الاشرافي في المشرق.

يقول: "إذا رسمنا خطا وهميا يتجه من الشمال إلى الجنوب ليفصل بين المشرق الإسلامي والمغرب الإسلامي فإن هذا الخط - الذي يمثل منطقة الحياض - سيقع في مصر والشام مع ميل إلى المغرب في مصر وميل إلى المشرق في الشام، وتطبيقا لهذا الوصف نجد العقيدة الإسلامية تكتسب بطابع البساطة في شمال

(٤٦) المصدر السابق ص ٦.

(٤٧) الموضع نفسه.

(٤٨) هذا هو موقف محمد عابد الجابري في مؤلفاته المختلفة خاصة "تكوين العقل العربي"، و "بنية العقل العربي" ويتابعه فيه آخرون.

إفريقية، ويتمثل هذا في اعتناق أهل هذه البلاد لمذهب مالك في الفقه، وتمسكهم بموقف أهل السنة والجماعة، وعزوتهم عن التيارات الباطنية، ومذاهب التشيع" (٤٩).

وما يقدمه أبو ريان يحتاج إلى كثير من النقاش فيؤثر من التساؤلات أكثر مما يفسر، أو أكثر مما يقدم لنا من حلول، ذلك لأن هناك عديد من المذاهب الفلسفية غير قاصرة فقط على الفقه، والتصوف، والكلام بل إن التصوف أو ما يسميه الفلسفة الإشراقية ميدان تطبيقه هذا المبدأ نجد له لدى ابن مسرة، وابن عربي مذاهب بها من العمق، ولتعقيد، والاختلاف عن البساطة، والظاهرية أكثر مما لدى المشاركة. ويمكن القول أن كثير من مذاهب الفلاسفة والمحدثين والفقهاء والصوفية المشاركة وجدت ترحيباً من المغاربة كما وجدت تفسيراً لها قد لا يختلف كثيراً عن الصورة التي قدمها به أصحابها، ونشير هنا على وجه الخصوص إلى الجهود المنطقية لدى المغاربة، فالمدرسة المنطقية في المغرب والأندلس كما يؤكد د. محمد مهران مدرسة مشرقية تماماً (٥٠).

إلا أن ما نريد التأكيد عليه هنا هو أن آراء أبو ريان في سيادة الإشراقية بالمشرق، وإن كان لا يختلف في هذا عن دعاوى القطيعة الإبيستمولوجية - إن صدقت - كثيراً، فإنه يخضع لتفسير الفكر الإسلامي عامة والصوفي خاصة بما يعارضه وهو النزعة التاريخية القائلة بالتأثير والتأثر بين مذاهب سابقة وأخرى لاحقه من جهة وتأثير البيئة على المفكر من جهة ثانية، ويمكننا أن نشير إلى أن هذا التفسير الجغرافي الذي يربط بين الإشراق والشرق يغفل عن حقيقة التشابهات التي قد توجد بين بيئات ثقافية متقاربة أو مختلفة يمكن أن تفسرها الفلسفة المقارنة. كما لا يهتم بإيجاد سبل ومناهج أخرى كالفيثومنيولوجيا، مثلاً والتي تستطيع رؤية الفكر بعيداً عن النزعة التاريخية الجغرافية التي تربط تاريخ الأفكار في النهاية بمصدر واحد هو الغرب الأوروبي. (٥١)

(٤٩) الموضوع نفسه.

(٥٠) راجع د. محمد مهران رشوان: دور المغرب والأندلس في تطور المنطق العربي. مؤتمر "الأندلس ملتقى عوالم ثلاثة" إشبيلية نوفمبر ١٩٩١.

(٥١) هنري كوربان والفلسفة المقارنة ترجمة د. أحمد عبد الحليم عطية، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثالث، يوليو ١٩٩٤ ص ٢٦١ - ٣٠٩.

إلا أن أبو ريان فيما يقدمه لنا بعنوان "الخريطة الروحية للإسلام" ^(٥٢) يعمق لنا نظراته للفلسفة الإسلامية، ويقدم لنا تفسيراً جديداً يحاول به تقديم رؤية شاملة تستكمل حلقات هذه الفلسفة، أو تضيء جوانب "التراث العقلي الإسلامي" بالتركيز على الفلسفة الإشراقية، فإن كان اهتمام معظم الباحثين السابقين اتجه إلى دراسة الفرع المشائي للفلسفة الإسلامية فإن جهد الرجل أنصب على تناول "جانب مشرق عميق الجذور في الفكر الإسلامي هو الفرع الأفلاطوني الذي يمثلته الفيلسوف الإشراقي شهاب الدين السهروردي ومدرسته" ^(٥٣) إن هذا الاتجاه الذي اختطه لنفسه وتابعه فيه بعض تلاميذه ^(٥٤) يؤكد أن ظهور مدرسة الإشراق قد دحض الزعم بتوقف الإبداع الفلسفي في المشرق عند ابن سينا بعد هجوم الغزالي العنيف على الفلاسفة ^(٥٥).

وتأتي دراسات أبو ريان المختلفة: "أصول الفلسفة الإشراقية" وتحقيقاته لكتب السهروردي: "هياكل النور"، و "اللمحات في الحقائق" وأبحاثه: "الاتجاهات الأفلاطونية عند ابن سينا"، ونقد إلى البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا، "والاتجاهات الأفلاطونية عند ابن سينا" ^(٥٦) لتوضح خصوبة وثراء الموقف الإشراقي، وتؤكد على وجود تيار كبير هو المدرسة الأفلاطونية الإسلامية يفوق تأثير التيار المشائي.

(٥٢) لقد ساد استخدام مصطلح الخريطة الروحية للإسلام، حيث نجد يوسف زيدان يستخدمه في كتابه "الطريق الصوفي" دار الجيل بيروت، ١٩٩١، ص ١٧٣، وما بعدها.

(٥٣) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية ص ١١.

(٥٤) نشير بالتحديد إلى دراسة كل من: عادل بدر عن السهروردي، وترجمته عن الفارسية لرسائل مؤنس العشاق، ولغة موران، وصغير سيمورغ. ود. ناجي التكريتي ودراسته الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام. دار الأنلس، بيروت، ١٩٨٢.

(٥٥) أبوريان : أصول الفلسفة الإشراقية ص ١١ - ١٢.

(٥٦) يعيد أبو ريان النظر إلى فلسفة ابن سينا في عدة دراسات أولها أصول الفلسفة الإشراقية صفحات ٧١ - ٧٤ ، ١١٤ - ١١٩ ، ٣٢٢ - ٢٣٤ . وكذلك "الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية"، الكتاب التذكاري للسهروردي "ابن سينا ومثل افلاطون" ص ٤٧ - ٤٩ ، وفي "مناهج الفلسفة الإسلامية وضرورة إعادة النظر فيها"، مجلة الشاطئ العدد ١٢ ص ٧٧ - ٨٢ ويشير لنا إلى دراسته بالفرنسية عن "الاتجاهات الأفلاطونية" عند ابن سينا..

٣- إعادة النظر في تاريخ الفلسفة الإسلامية :

وعلى أساس هذا الحدس الأول والفكرة الأساسية التي أظنها شغلت أبو ريان منذ دراساته الأول بتأثير استاذيه أبو العلا عفيفي ولويس ماسينيون^(٥٧) يقدم لنا تصورا لتاريخ الفلسفة الإسلامية يحمل في داخله إعادة نظر إلى كثير من الأحكام المعروفة الشائعة عنها، وعن صلتها بفلسفة مدرسة الإسكندرية يمكن أن نستمد من دراسته في "مناهج الفلسفة الإسلامية وضرورة إعادة النظر فيها" وبحثه عن "مدرسة الإسكندرية واغتراب الفكر الفلسفي في الإسلام" وهذه الأحكام يمكن تحديدها على الوجه التالي:

(أ) ان الفلاسفة المسلمين وصلوا إلى درجة من التطور العقلي تتضح في تطور علم الكلام، وعلم أصول الفقه مكنتهم من التعامل مع مشكلات الفلسفة اليونانية السابقة عليهم، وأن هذه الأخيرة عطلت هذا التطور "وكانت سببا في تعويق مسيرة العقل الإسلامي، وقصوره عن ابتداع مذاهب جديدة في مجال الفلسفة"^(٥٨).

(٥٧) بحث أبو ريان تحت إشراف وبتوجيه من أبو العلا عفيفي رسالته للماجستير "ميتافيزيقا الإشراق عند شهاب الدين السهروردي" ١٩٤٥، ويشيد بفضلها في توجيهه إلى هذه الناحية في الفكر الإسلامي، أصول للفلسفة الإشرافية، ص ١١، ويؤكد على ذلك في مقدمة تحقيق "اللمحات في الحقائق"، ص ١، راجع أيضاً ما كتبه في مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية العدد العشرون، ص ١ - ٢٠. ويمكن أن نشير أيضاً إلى تأثير ماسينيون عليه منذ التقى به عام ١٩٤٥ وطول فترة بحثه للماجستير، ثم بحثه للدكتوراه تحت إشرافه بباريس بعد ذلك. فقد أرشده إلى نواح جديدة بالبحث، ويسر له الاطلاع على بعض المؤلفات النادرة حول الموضوع، كما يؤكد في مقدمته لتحقيق اللمحات في الحقائق، وحاول أن يقدم لنا خريطة روحية للفكر الإسلامي كما فعل ماسينيون بالنسبة للمسيحية، ثم يعود ليجازيه في "مناقشة التفسير المسيحي للتصوف الإسلامي عند لويس ماسينيون بالنسبة للحلاج خاصة في كتابه "الحركة الصوفية في الإسلام ص ٣٣٥ - ٣٥٠ ويكتب على لسان تلميذه د. علي عبد المعطي في الدفاع عن ماسينيون رداً على مقاله لصاحب هذه الدراسة بمجلة الدوحة القطرية، العدد ١١٠.

(٥٨) وهذا هو موقف الشيخ مصطفى عبد الرزاق في كتابه التمييز انظر، أبو ريان في مناهج الفلسفة الإسلامية ص ٧٣. ومدرسة الإسكندرية واغتراب الفكر الفلسفي في الإسلام " ص ٤٣.

(ب) ضرورة مراجعة الصورة التي انتقل بها التراث اليوناني إلى المسلمين عبر مدرسة الإسكندرية التي عكف شراحها على تدوين الفكر، اليوناني بأسلوب قصصى ملئ بالأساطير مع نسبة الآراء إلى غير أصحابها^(٥٩) بالإضافة إلى نزعة التليفيق التي ظهرت في تاسوعات أفلوطين، ولم يكتف المترجمون السريان بنقل هذا التراث الملقق، بل أضافوا آراءهم الشخصية، وبعض التعليقات فانتسعت دائرة الغموض الأمر الذي كان له أثره في الجام الفكر الإسلامي إلى حين.

(ج) لقد عرف المسلمون بأنهم أصحاب المشائية الإسلامية ولكن الإطار العام لمذهبهم في الميتافيزيقا مستمدا من الأفلاطونية المحدثة، وينطبق هذا على الكندي، والفارابي، وابن سينا (في مذهبهم الرسمي)، وإن مذهب الإسلاميين كان يحمل عناصر أفلاطونية كامنة ولاسيما في نظريتهم عن العقول العشرة، وهي عناصر الإعداد المثالية عند أفلاطون، وعلى هذا فإن التيار الأول للفلسفة الإسلامية هو الذي يشكل مرحلة الأفلاطونية الكامنة أو المستترة^(٦٠).

(د) إيراد آراء ابن سينا التي تدل دلالة صريحة على أنه لم يكن مشائياً وإنما كان مؤرخاً للفلسفة المشائية في كتبه الكبرى مثل "الشفاء والنجاة"، والكشف عن مذهب الحقيقى في الأنماط الأخيرة من "الإشارات والتنبيهات"، وفي رسائله وتعليقاته على اثولوجيا وهي ذات اتجاه أفلاطوني واضح المعالم اعتماداً على شرح "ملا أوليائى"^(٦١) للمثل الرياضية في "الشفاء" وإنها هي مثل أفلاطون

(٥٩) يقدم أبو ريان رأياً سلبياً في دور مدرسة الإسكندرية وتأثيرها السيئ على نشأة الفلسفة الإسلامية في: مناهج الفلسفة الإسلامية ص ٧٣ - ٧٤ مدرسة الإسكندرية ص ٤٣ وما بعدها.

(٦٠) يرى أبو ريان أن نظرية العقول الكونية عند الإسلاميين جاءت مخالفة تماماً للتصور الإسلامى، ولهذا جاءت النزعات النقدية لدى كثير من المفكرين المسلمين لتعبر عن تهاافت تلك التصورات التي تشكلت منها نظرية العقول "مدرسة الإسكندرية وتهاافت الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٤٤.

(٦١) د. أبو ريان : فى مناهج الفلسفة الإسلامية ص ٨٠.

وإعداداته المثالية وعلى إشارة ابن سبعين على أن أكثر تصانيف ابن سينا مأخوذة من أفلاطون^(٦٢).

(هـ) الكشف عن دور أبي البركات البغدادي في إظهار الأفلاطونية المستترة في مذهب ابن سينا "الرسمي" ونقده النظرية الصدور المشائية ، وبيان كونه ارهاصا للمذهب الأفلاطوني الإسلامي المكتمل، فقد مهد الطريق أمام الأفلاطونية الاشراقية كما ظهرت لدى السهروردي.

(و) تأكيد الصلة القوية بين الإشراق ومذهب أفلاطون على أساس ان " عالم المثل المعلقة أو عالم البرزخ عند الصوفية وهو عالم أوسط يقع بين عالم المعقولات والمحسوسات وهو يقابل المتوسطات الرياضية عند أفلاطون"^(٦٣) وان المذهب عند كل من افلاطون والاشراقيين قد اصبح دستوراً للممارسة الروحية وسلوك التطهر تحقيقاً للوصول إلى قمة العالم المعقول"^(٦٤) وعلى هذا فأننا نرى أن مذهب الاشراقيين لا يختلف في بنيته الأساسية عن مذهب افلاطون بشقيه المدون والشفوي.

٤- الموقف من المستشرقين :

وقد دل أبو ريان على هذه النظرة من خلال نقده لبعض الآراء التي حاولت تفسير الفلسفة الإسلامية الإشراقية بردها إلى مصدر إيراني كما لدى هنري كوربان أو تفسير بعض مظاهر التصوف الإسلامي بردها إلى مصدر مسيحي كما لدى ماسينون وسوف نعرض أولاً، لموقفه من هنري كوربان، وذلك في محاولته (مناقشة المصدر الإيراني) في دراسته "الإشراقية مدرسة افلاطونية إسلامية"^(٦٥).

(٦٢) المصدر السابق ص ٨٢.

(٦٣) المصدر السابق ص ٨٩.

(٦٤) الموضع نفسه.

(٦٥) د. أبو ريان : الاشراقية مدرسة افلاطونية إسلامية، مناقشة قضية المصدر الإيراني، الكتاب التذكاري شيخ الاشراق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤ ص ٣٧ - ٦١.

أ- هنري كوربان والتفسير الفارسي لفلسفة الإشراق: (٦٦)

يواجه أبو ريان تفسير هنري كوربان الذي أهتم بدوره بدراسة السهروردي وتحقيق أعماله معظم سنين حياته العلمية ، وربما ظن انه من حقه فقط بحث كل ما يتعلق بحكيم الاشراق . ومن هنا كان حرص أبو ريان علي بيان اختلاف واستقلالية بحثه للسهروردي عن جهود المستشرق الفرنسي ؛ الذي نشر الجزء الأول من نصوص السهروردي - كما يقول - بعد بدئنا هذه البحث بفترة طويلة^(٦٧).

ويشير أبو ريان - دون تصريح، وان كانت الإشارة واضحة الدلالة على كوربان - إلى أهمية التعاون في البحث العلمي مقابل ما اسماه " ادعاء ملكية موضوعات البحث بين بعض المؤلفين العرب وفريق المستشرقين^(٦٨) . ولا يتسع المجال هنا لمناقشة أسبقية أيا من الباحثين: الأستاذ العربي الذي بدأ بحثه عام ١٩٤٥ أو المستشرق الفرنسي الذي نشر العديد من نصوص السهروردي وكتب عنه منذ الثلاثينات والذي قام بتحقيق أعمال الفيلسوف عن الفارسية على العكس من أبو ريان الذي حقق "هياكل النور" و "اللمحات في الحقائق" عن مخطوطاتهما العربية، مما جعل المستشرق الفرنسي يهتم بما اسماه الإسلام الإيراني، ويصدر سلسلة لدراسات إيرانية يحاول فيها "إرجاع أعمال الحكيم الاشراقي إلى أصلها الفارسي السابق على الإسلام، بينما يسعى أبو ريان إلى ربط جهود السهروردي بالتراث العقلي الإسلامي، خاصة ما اسماه المدرسة الأفلاطونية في الإسلام. وان كان هناك اختلاف آخر علينا ان نشير إليه، وهو أسلوب بحث كوربان الذي يستند إلى الفينومينولوجيا عند أبو ريان الذي يعتمد المنهج التاريخي. وهذا يستدعي منا

(٦٦) نشير إلى عدد من الدراسات التي تناولت جهود كوربان منها دراسة د. سيد حسين نصر: البروفيسور هنري كوربان، حياته، وآثاره وأفكاره "مجلة المندى، المركز الثقافي الإيراني، القاهرة، العدد الثاني ١٩٧٨ ص ٢٢ - ٦١، د. بنوي موسوعة المستشرقين بيروت ١٩٨٤ ، ص ٣٣٥ - ٣٣٩ ، كاسبر: الغنوصي الباطني في الشرق الإسلامي هنري كوربان ، في د. محمد عبد الشراقوي: الاتجاهات الحديثة في التصوف الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٩٣ ص ١٩٤ - ٢١٦.

(٦٧) د. محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية، المقدمة.

(٦٨) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية ص ١٣.

بيان موقف الأستاذ العربى من مزاعم المستشرق الفرنسى الذى نحا فى نشرته النقدية للنصوص منحى خاصا تفرد به، وهو رد المذهب الإشرافى فى جملة إلى المصدر الإيرانى محاولاً التدليل على صحة رأيه بالتزامه الحدود الضيقة للمنهج الفيلولوجى، الذى يبدو واضحاً فى تعليقاته على النصوص وفى مقدمة نشرته النقدية^(٦٩).

والحقيقة أن أبو ريان لا يرد فقط على كوربان بل أيضاً على السهروردى نفسه، ويعيد بناء مذهبه ليؤكد على افلاطونية مما يدعم رأيه الأساسى السالف الإشارة إليه بوجود مدرسة افلاطونية اسلامية تشكل التراث العقلى الإسلامى. لذلك يحدد لنا منهجه بأنه لن يكتفى بالدراسة الفيلولوجية التى لا تفى بالغرض فى سبيل الوصول إلى نتائج إيجابية، وكذلك فإن الدراسة التاريخية التطورية للوصول قد لا تكفى وحدها لتحقيق هذه الغاية ومن هنا لابد من استخدام المنهجين معاً^(٧٠).

فيحدد أولاً الأصول الافلاطونية حيث أننا نجد اعترافاً صريحاً عند صاحب المدرسة وتلامذتها على السواء بأن أفلاطون هو امامهم بل هو امام الكل^(٧١) إذ أنهم يقولون فى عبارة صريحة نحن الأفلاطونيين اتباع أفلاطون. ومن هنا فهو يتتبع المسار التاريخى التطورى للأصول، وذلك لفهم كثير من المواقف فى الفكر الإسلامى^(٧٢) فيوضح افلاطونية نظرية الصدور، ويعرض لابن سينا ومثل افلاطون، حيث تداخلت الافلاطونية مع المشائية الإسلامية، وجاء موقف أبى البركات البغدادى النقدى لكى يخلص الافلاطونية المستترة فى الفكر الإسلامى من الشوائب المشائية مؤذناً بعودة افلاطون خلال المدرسة الاشراقية. ويرى أن التفاعل المتصل بين المشائية والاشراقية يقدر فى دعوى الأصل الإيرانى الذى يشجب فى

(٦٩) د. أبو ريان: الاشراقية مدرسة افلاطونية إسلامية ص ٣٩. ودراستنا عن "كوربان بين الفلسفة والاشراق" فى مجلة الجمعية الفلسفية المصرية العدد الثالث يوليو ١٩٩٤ ص ٢٦١ وما بعدها ود. بدوى: موسوعة المستشرقين دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤، ص ٣٣٥ - ٣٣٩.

(٧٠) د. أبو ريان المصدر السابق ص ٤٣.

(٧١) الموضع نفسه.

(٧٢) المصدر نفسه ص ٤٤.

هذه الحالة صفة الاستمرار والتطور المنطقي لتيار الفكر الإسلامي^(٧٣)، ويبين أن البناء النوراني الاشرافي استمرار لتيار الافلاطوني. ويخرج من ذلك بأننا إذا قلنا وجوه النظر في قضية الاصل الإيراني لمذاهب الاشراف، واجهتنا أدلة متعددة على عدم صحة هذا المآخذ الذي انساق إليها السهروردي مدفوعا بحركة الشعوبية .. بل صدق بها بعض الدراسيين لمذهب الاشراف وهو يقصد كما هو واضح من السياق كوربان الفرنسي الباحث المتعمق في السهروردي^(٧٤).

ب- ماسينيون والتفسير المسيحي للتصوف الحلاج :

وكما انتصر للفلسفة الإسلامية ومصدرها الافلاطوني ضد كوربان القائل بالاصل الإيراني في تفسيره لاشراقية السهروردي ، فقد اتخذ الموقف نفسه من تفسير ماسينيون للتصوف الإسلامي تفسيرا مسيحيا في كتابه عن الحلاج^(٧٥).

يتمسك أبو ريان بالرأى القائل أن التصوف مثله مثل، علم الكلام، وأصول الفقه، وعلم التفسير كلها نشأت نشأة إسلامية خالصة.. وان التأثير المسيحي مثله كأي تأثير آخر فارسي، أو هندي، أو يوناني قد أخذ طريقه إلى العلوم الإسلامية بعد فترة الأصالة الأولى للعقل الإسلامي إبان القرن الأول الهجري^(٧٦) ويبدو أن ماسينيون قد التزم في موقفه من التصوف الإسلامي بأنه قام على أسس مسيحية اعتمادا على التشابه بين الزهد الإسلامي والرهبانية مدعيا أن الحديث المشهور "لا رهبانية في الإسلام" ابتدع حوالى آخر القرن الثاني الهجري، وينفي أبو ريان ذلك التشابه المزعوم بين الرهبانية والزهد موضحا أن الزهاد الأوائل عاشوا حياتهم مثل بقية المسلمين.

ويفسر موقف الحلاج : الذي نشأ في بيئة تعبق بالتيارات المجوسية، وكان ميلاده في مدينة البيضة إحدى مدن مقاطعة فارس بإيران، وان جده كان مجوسيا

(٧٣) المصدر السابق ص ٥١.

(٧٤) المصدر السابق ص ٦١.

(٧٥) Massignon: La passion de Halloj nouvelle edition, Gollimand, paris 1975

(٧٦) د. أبو ريان : "مناقشة التفسير المسيحي للتصوف الإسلامي عند لويس ماسينيون بالنسبة للحلاج خاصة" في كتاب " الحركة الصوفية في الإسلام "دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٩٤ ص ٣٣٩.

ومن ثم كان الحلاج قريب عهد بالإسلام، وأنه كان على اتصال بالحركة الإسماعيلية، وأنه في السنة الذي ظهر فيها أمر الحلاج وانتشر ٢٩٩ هـ قامت الدولة الفاطمية، وكان يتوقع قيامها^(٧٧) ويربط بين الحلاج وأراء إخوان الصفا والإسماعيلية التي على الرغم من إنها ظهرت بعد وفاته إلا إنها كانت منتشرة في حياته^(٧٨).

ومما يؤكد انتماء الحلاج للنزعة الشعبية الفارسية ان التفسير المسيحي عند ماسينيون كان مؤقتا بالنسبة للحلاج نفسه فقد كان متصوفا متعصبا لفارس مثل السهروردي الذي يرى أن فارس مصدر الحكمة ويذكر في كتابه "المطارحات" ان منهم - من الحكماء - فتى البيضة (الحلاج فتى البيضاء) ويعرض أبو ريان لادله ماسينيون من موت الحلاج على الصليب، وأنه المهدي، وان نظام الإبدال في التصوف الإسلامي يتفق مع ما تقول به المسيحية عن النفوس الملكوتية التي تقوم مقام المسيح في عذابه الفادي^(٧٩).

ان الحلاج كغيره من الصوفية - كما يرى أبو ريان - لا يتم التطهر لديه مرة واحدة كما يحدث بالنسبة للخلص المسيحي بل لابد أن يترقى المريد في تطوره خلال أربعين مقاما صاعدة . ويقدم لنا ناقدنا حقيقة موقف الحلاج الصوفي كما يتضح في الديوان والطواسين . ففي الفقرة ١٧ من الديوان نجد موقفا كأنه ينفي فيه الحلول كي يتحقق لديه البقاء بعد فناء الفناء ، يقول فيه:

ففي فنائي فنا فنائي	وفي فنائي وجدت أنت
في محو اسمي ورسم جسمي	سألت عنى فقلت أنت

والبيتان يشيران إلى "أنت"، وليس هناك حلول، أو اتحاد، بل الله هو الموجود على الحقيقة، وهذا موقف إسلامي أصيل في التصوف، ويستنتج أبو ريان ان القول بالحلول أو الاتحاد الحلاجي ليس موقفا نهائيا بل هو مؤقت في

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٤١ وكان يقول لمريديه : "لقد آن اوان انك للدولة الغراء الفاطمية الزهراء المحفوفة باهل الأرض والسما ليكشف الحق قناعه ويبسط العدل باعه".

(٧٨) المصدر نفسه ص ٢٤١.

(٧٩) المصدر نفسه ص ٢٤٣.

حركة الحياة الروحية المستمرة للحلاج، يرتبط بترقيته التدريخى فى طريق المجاهدة الروحية^(٨٠) وان نظرية الهوى الغاية الأخيرة فى مذهبه^(٨١). ويأول بعض أشعاره مثل قوله :

على دين الصليب يكون موتى
ولا البطحا اريد ولا المدينة

مثل تأويل شيخ التصوف السكندرى أبو العباس المرسى، بأن الحلاج تنبأ بموته مصلوبا على طريقة المسيح. وأن إيمان الحلاج بوحدة الأديان ينفى القول بمسيحيته، ويقدم فى الفقرة الثالثة من بحثه الاتجاه الفارسى الشعبى عند الحلاج كما يظهر فى الطواسين متستر وراء نظرية النور المحمدى لكى يعرض للثنائية الفارسية المانوية بين الخير والشر^(٨٢) وهكذا نرى أن البحث يؤدى بنا إلى رفض موقف ماسينيون القائل بالتفسير المسيحى لموقف الحلاج، ويبين لنا أن المواقف المتعاقبة فى سيرة الحلاج الصوفية إنما تعبر عن حركة المذهب الصوفى فى ترقيه التدريخى نحو غايته.

وما يهمنا من عرض موقف أبو ريان سواء فى الرد على كوربان الذى يعارض تفسيراته للسهروردى، أو ماسينيون أستاذه الذى يعارض تفسيره لمسيحية الحلاج ليس فقط تأكيد افكاره عن خريطة انتشار الإسلام الروحية فقط بل أيضا بيان استخدامه الجدل الفلسفى كمنهج من أجل الوصول إلى أدق النتائج العلمية "بمعنى آخر استخدام المنطق تأكيدا لصدق الحدس الفلسفى، وهذه السمة التى ان شئت ان نسميها الجدل العلمى العنيف - فى كثير من الأحيان - هى مما يميز شباب فكر شيخنا السكندرى :

(٨٠) المصدر السابق ص ٤٧.

(٨١) المصدر السابق ص ٤٨.

(٨٢) يقول : "إن الحلاج فى الطواسين يعبر عن موقفه الصوفى الأخير الذى تخطى فيه وتجاوز مرحلة الحلول المسيحى والتوحيد الذى وقف عنده الصوفيه الأوائل.. بل أنه هنا فى نهاية المطاف يتوارى فى صورة الرافع لرؤية النور المحمدى، التى تقابل عند المانوية فكرة اله الخير، ثم هو يرفع رؤية إبليس الذى يمثل لله الشر ، ص ٣٥٥.

ثالثاً : المراجعات النقدية والتحقيقات العلمية

١- المراجعات النقدية :

يخبرنا أبو ريان فى مقدمة تحقيقه لكتاب السهروردى "اللمحات فى الحقائق" ١٩٨٨ بانتهائه من تحقيقه عام ١٩٦٥، وإنجاز بروفات ٨٨ صفحة، وأنه فوجئ بنشر الدكتور أميل معلوف للعمل وكان اطروحته للدكتوراه بجامعة لندن، ويرى أن معلوف بذل فيه جهداً كبيراً فى التحقيق والإخراج، إلا أن الكثير من المادة العلمية التى جاء بها مأخوذة من كتابين له هما: "أصول الفلسفة الإشرافية" وتحقيق "هياكل النور". وإذا كان معلوف من حقه أن يستفيد من مادة علمية متاحة إلا أنه - وهذا ما يشهد به أبو ريان نفسه فقد التزم الامانة العلمية واتصف بالموضوعية بإشاراته إلى المصادر التى استسقى منها معلوماته.

ومع هذا يقدم صاحب السهروردى إلى نشر تحقيقه الذى انجزه من قبل، ليس فقط لاسبقيته فى العمل كما يخبرنا، ولكن لاعتماده أيضاً على مخطوط مكتبه ببلدية الإسكندرية الذى لم يطلع عليه معلوف، وهو أى المخطوط كما يخبرنا أتم المخطوطات وأوضحها ، وبالتالي فهو يعد نشرته إضافة علمية جديدة منوها بعزمه على تقديم دراسة مقارنة توضح الفرق بين التحقيقين، وتبرز الجهد العلمى لكل منهما^(٨٣).

ونجد نفس الموقف فى تحقيقه لكتاب الشهرزوى شارح السهروردى "نزهة الأرواح وروضة الأفراح" المعروف بـ "تواريخ الحكماء". حيث ينتقد ما نشره الأستاذ محمد بهجه الاثرى، والذى يتميز بتعليقات وافية دقيقة تتم عن سعة اطلاع القائم بها، وعلى الرغم مما بذله الأستاذ الاثرى إلا أن هناك بعض الأمور التى تؤخذ عليه منها ما هو أساسى للتحقيق مثل أنه لم يعرض للنسخ التى اعتمد عليها، وعدم وضع عناوين جانبية، وعدم تخريج الآيات، والأحاديث، ومنها بعض التعليقات الغامضة على النص^(٨٤).

(٨٣) د. أبو ريان مقدمة تحقيق كتاب السهروردى "اللمحات فى الحقائق"، ص ١، ٢.

(٨٤) د. أبو ريان مقدمة تحقيق كتاب الشهرزوى: نزهة الأرواح وروضة الأفراح (تواريخ الحكماء)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٣ ص ٤٣ - ٤٤. لقد اقتصر نشر الأستاذ

وفي الوقت الذي نجى فيه "السيد خورشيد أحمد - إيم أي" بكلية الآداب العربية، بحيدر اباد ، والذي حقق "نزهة الأرواح" عام ١٩٧٦ من سهام نقد أبو ريان^(٨٥) فقد أصابت هذه السهام الدكتور عبد الكريم أبو شويرب ، محقق تواريخ الحكماء الذي نشر تحقيقه و أصدرته جمعية الدعوة الإسلامية ، بليبيا عام ١٩٨٨ وذلك اثناء قيام أبو ريان بتحقيقه كما يخبرنا بذلك، إلا أن التحقيق لم يكن على المستوى المطلوب من الناحية الأكاديمية أو الفنية، لذا واصل الأستاذ تحقيقه لان نشرة أبو شويرب جاءت غير وافية بالغرض، وبها قدر من الأخطاء يكاد يفوق الأخطاء الواردة بأية نسخة خطية، ولكي يبرهن على صدق دعواه يعرض طائفة من الأخطاء الواردة بتلك النشرة، بعضها خاص بالالفاظ الواردة بالنص (يبلغ عددها أكثر من عدد صفحات الكتاب ، وبعضها خاص بتحقيق الأحاديث النبوية، وبيان المكذوب منها ، كما فات المحقق - كما يذكر أبو ريان - استيفاء تحقيق بعض الآيات القرآنية ، بالإضافة إلى كثير من الفقرات الساقطة من النص المنشور، مع وجود كلمات زائدة لا تستقيم مع الصياغة المفهومة، مع شيوع أخطاء هائلة في رسم اسماء الأشخاص والبلدان ، وقيام المحقق دون مبرر بنقل ثبوت المؤلفات الواردة في ترجمتي ابن سينا والسهروردي إلى آخر الكتاب ضمن الفهارس، وعدم استناده إلى النسخ المتوفرة من هذا المخطوط، هذا عدا الأخطاء النحوية التي كان من الواجب تلافئها^(٨٦). أن هذه الانتقادات التي يوجهها أبو ريان

الأثرى على مقدمة الكتاب والفصل الأول كدراسة مهداه إلى الدكتور مذكور في ٣٤ صفحة ، ومن هنا فهي جزء من عمل غير كامل، وربما كان من الأفضل انتظار صدور العمل ككل لعله يرد على هذه الانتقادات أو نجده فيه كل بيانات التحقيق التي يرى ناقدنا أنها فاتت المحقق المدقق اثرى، فمن الصعب أن نطالب الأثرى في تناوله لفصل من الكتاب ان يعرض لكل ما يتعلق بتحقيقه.

(٨٥) السيد خورشيد احمد - يم - أي ، محقق نزهة الأرواح وروضة الأفراح، مطبوعات دائرة المعارف العثمانية ، حيدر اباد الدكن ١٩٧٦ في جزئين، لا ادري لماذا لم يعرض صاحب التحقيق لجهد السيد خورشيد بالتحليل والنقد والكتاب موجود ومعروف.

(٨٦) د. عبد الكريم أبو شويرب تحقيق : نزهة الأرواح وروضة الأفراح، جمعية الدعوة الإسلامية، ليبيا ١٩٨٨، يخصص د. أبو ريان سبع صفحات للنقد المحقق موجهها له تسع انتقادات منتهيا إلى أن تلك النشرة غير صالحة لتقديم الكتاب للباحث أو القارئ بصفة عامة. انظر مقدمته للتحقيق ص ٤٤ - ٥٠ .

إلى غيره من المحققين تستدعى منا الوقوف أمام تحقيقاته ومناقشته فيما قدم من مناهج للتحقيق وتطبيقها على الأعمال التى انجزها وهذا هو موضوع القسم الثالث من هذا الفصل.

٢- التحقيقات العلمية :

وتشمل تحقيقات أبو ريان الفلسفية مجالات متعددة هى : تاريخ الطب، مصادر تاريخ العلم العربى، والفلسفة الاشراقية. وتتوزع بين تحقيق رسائل قصيرة كما فى كتابه المشترك مع د. على سامى النشار "قراءات فى الفلسفة" القاهرة ١٩٦٧ أو مجلدات مطولة مثل "زهوة الأرواح وروضة الأفراح" المعروف "بتواريخ الحكماء" للشهرزورى، الإسكندرية ١٩٩٣. ويهمنى هنا تحليل جهوده المختلفة فى التحقيق، وأعماله ونسخها المختلفة وطريقته فى التحقيق، وسوف نتناول ذلك فى فقرتين تتعلق الأولى بتحقيقاته فى مصادر العلم العربى والثانية تحقيقاته فى الفلسفة الاشراقية.

(أ) مصادر تاريخ العلم العربى :

تشمل هذه الفقرة عمليين ، أولهما لأكبر مترجمى الحضارة العربية الإسلامية حنين بن اسحق وهو "المسائل فى الطب" والثانى أهم مصادر تاريخ العلماء والحكماء اليونان والعرب وهو كتاب الشهرزورى "تواريخ الحكماء" وسوف نعرض لهما على التوالى حسب تاريخ نشرهما.

١- تحقيق كتاب حنين "المسائل فى الطب"

اهتم أبو ريان بتاريخ العلم والمنهج العلمى، وقدم لنا فى إطار هذا الاهتمام عدة أبحاث بالإضافة إلى تحقيقه هذا الذى قدمه بالاشتراك. فقد تعاون مع د. مرسى محمد عرب أستاذ الطب ود. جلال موسى أستاذ تاريخ العلم ومناهج البحث فى تحقيق هذا العمل. مما وفر للتحقيق عدة عوامل ساهمت فى تقديمه بصورة دقيقة، فهو من جهة جهد جماعى لأساتذة متخصصين فى الفلسفة والطب وتاريخ العلم العربى ومناهج البحث وهو من جهة ثانية يتعلق بعمل أهم المترجمين والأطباء فى الحضارة العربية الإسلامية، الذى ساهم بأكبر نصيب فى ترجمة وتقديم الفلسفة والعلوم اليونانية إلى السريانية والعربية.

وقد جاء التحقيق فى قسمين الأول يتكون من : حنين بن اسحق ترجمة حياته (ص ٥-٢٧)، ومنهج التحقيق (٢٩-٣١). ويتكون القسم الثانى من ست فقرات: نص الكتاب (١-٣٣٤) ثم مجموعة من الفقرات كان أولى بالمحققين إدراج معظمها بالقسم الثانى، مثل : الفقرة الثالثة (وصف النسخ الخطية) وتحليل النص، وهى أهم الفقرات، ثم فقرتين تاليتين لا توجد فروق جوهرية بينهما هما: قاموس المفردات، وفهرس المصطلحات مع ثبت بالمصادر العربية والأجنبية وكشافات^(٨٧).

ونجد فى بداية القسم الأول ترجمة لحنين انطلاقاً مما أثاره ماكس مايرهوف التى يقول فيها : "أنه لم تكتب ترجمة وافية لحياة حنين بلغة أوربية إذ لا نجد سوى مقالات قصيرة لا تتناسب ومكانة حنين.. وأن التراجم العربية التى بين أيدينا بعيدة تماماً عن أن تفى بالمرام"^(٨٨). وبدلاً من مناقشة زعم مايرهوف أو تقديم ثبت بهذه المقالات القصيرة وبيان نواحي القصور فيها. نجد محاولة لتقديم ترجمة جديدة لحنين رغم أن المتوقع بدلاً من ذلك تقديم دراسة لصورة الطب العربى فى هذه الفترة ومكانة حنين فيه، وموقع كتاب "المسائل" بينها أو العلاقة بين الطب والفلسفة عند حنين، ودوره فى نشأة وتكوين وتطور المصطلح الطبى عند العرب، وهو عمل يملك أدواته المحقق وزملاؤه ويستطيعون تقديمه بصورة دقيقة أكثر من غيرهم وذلك عوضاً عن ترجمة حنين التى أفاض المحقق وزملاؤه فى بيانها.

وما يهمنا هنا هو أن نقف وقفة تحليلية أمام تقنيات التحقيق التى أوردتها أبو ريان وزملائه تحت عنوان منهجنا فى التحقيق، وهى تستحق عناية كبيرة ومناقشة وافية انطلاقاً من الملاحظات التالية:

(٨٧) د. على سامى النشار ود. محمد على أبو ريان : قراءات فى الفلسفة ، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧.

(٨٨) د. أبو ريان وآخرين (تحقيق) كتاب حنين بن اسحق : المسائل فى الطب، دار الجامعات المصرية الاسكندرية د.ت، ص ٥.

- يقدم لنا المحقق فى الفقرة (ب) من القسم الأول منهج التحقيق بعد ترجمة حنين، وقبل تناول النسخ الخطية المختلفة ووصفها مما لا يسمح لنا بمتابعة ما جاء فى هذه الفقرة فكيف نتعرف على طريقة تعاملهم مع المخطوطات قبل معرفة نسخ هذه الأخيرة.

يرتبط بذلك عدم الإشارة منذ البداية إلى خصائص النسخ المختلفة وأسلوب النسخ وطريقتهم فى الكتابة والصعوبات التى تواجه الباحث فى التعامل مع هذه النسخ - أكتفى المحقق بالإشارة إلى كيفية إعداد النص "المخطوط" للطباعة وكأن المطلوب فقط هو طبع ونشر العمل، وبالتالي فإن عبارة منهجنا فى التحقيق "لا تفيد إلا فى بيان كيفية كتابة العناوين وطريقة تقسيم العبارات ووضع الزيادات بين (معقوفتين) واستخدام نقط الوصل والفصل، والقول بالاستعارة من النسخ الخطية الأخرى أى كل ما يساعد على تحقيق هذا الهدف^(٨٩) دون أن نعرف ما هو الهدف، وما هى النسخ الخطية الأخرى، كما فى قولهم استكملنا نقص النسخة الأم من النسخ الخطية الأخرى؟

كل تلك الإشارات تهدف - كما قلنا - إلى كيفية إعداد النص للنشر، ولا تقدم لنا كيفية التعامل مع تراث حنين الطبى المخطوط وتطوره ومكانة "المسائل" بين هذا التراث، وخصائص أسلوبه، وصحة نسبة العمل له، وكيفية التحقق من نسبة العمل إليه خاصة أن نسخة المكتبة البريطانية تحت رقم ٦٦٩٠ حاء فيها "كتاب الياغوجى لجالينوس انتحله حنين بن اسحق، ومات من غير تنمية وأنتحل حبيش تنمته وادعاه لهما، ولذلك هو معنون بمسائل حنين بزيادات حبيش ولم يشعر الأطباء المتأخرون بذلك فسمى لهما^(٩٠)."

ويتضح جهد المحقق وزملائه فى استقصاء النسخ التى اعتمدها فى التحقيق والتى تبلغ عشر نسخ وحددوا لنا كل منها ورقمها ومكانها، أولها مخطوطة كلية طب قصر العينى (ط) وهى النسخة الأم، أقدم النسخ رقم (٢٠٩٣٦) وتاريخها

(٨٩) المصدر السابق ص ٣.

(٩٠) المصدر السابق ص ٢٥.

٥٢٦هـ، ونسخ بوداليانا اكسفورد لندن (ل) ونسخة جوتا بألمانيا (ج) تحت رقم ٢٠٢٣ بتاريخ ٧٤٥هـ وعددها ٥٥ ورقة وهكذا.. بالإضافة إلى الاستعانة بعدد من الشروح والمختصرات المختلفة مثل : شرح أبي القاسم عبدالرحمن النيسابوري (ت ٤٦٠هـ) ومنه ثلاث مخطوطات. وشرح ابن النفيس (ت ٦٨٧هـ) برلين رقم ١٠٤٠ وغيرها.

ويقدم لنا المحققون وصفاً دقيقاً لهذا النسخ مع نسخ النص نفسه موضحين الاختلافات بينهما "فقد ظهر بالبحث أن هناك فرقاً بين النسخ المخطوطة تشتمل جملاً بأسرها في بعض المواضع بحيث يختلف الأسلوب في فقرة بأكملها عنها في الفقرة المقابلة^(٩١). لها ويلاحظ في النسخة (ط) وجود نقص بعض المواضع واضطراب في مواضع أخرى وكذلك تقديم وتأخير مما يسبب اضطراب الفهم^(٩٢). ويعطونا أمثلة على ذلك بأن ما جاء في بداية ص ٣٧ كان ينبغي وروده ص ١١١ من نفس المخطوط^(٩٣). ويلاحظ وجود حواشي كثيرة على النسخة (ل) يعددها لنا^(٩٤). وهناك مقارنة طويلة لبعض المخطوطات لتحديد الاتفاق والتطابق وكذلك الاختلاف خاصة بين كل من المخطوط (ف) مع المخطوط (ط)^(٩٥).

هذا التناول يبين لنا أن تحقيق "المسائل في الطب" يمثل جهد هام للدكتور أبو ريان وزملائه في إحياء تراث أهم مترجمي الحضارة العربية الإسلامية ويمثل اهتماماً بتاريخ العلم (الطب) وجهود العلماء ويكتمل ذلك بتحقيق أبو ريان لكتاب الشهرزوري "تواريخ الحكماء" الذي يعد أول إنتاج علمي للمركز القومي لتحقيق التراث بالإسكندرية والذي يشرف عليه منذ إنشائه محققنا الكبير.

٤- تحقيق "تواريخ الحكماء" للشهرزوري :

يتناول أبو ريان في مقدمة هذا التحقيق الضخم عدد من الموضوعات في ثلاثة فقرات طويلة :

(٩١) المصدر نفسه ص ٣٤٥.

(٩٢) المصدر نفسه ص ٣٤٥.

(٩٣) المصدر نفسه ص ٣٤٥.

(٩٤) المصدر نفسه صفحات : ٣٤٧-٣٤٨-٣٤٩-٣٥٠-٣٥١-٣٥٢-٣٥٣.

(٩٥) المصدر نفسه ص ٣٤٥.

أولاً : المؤلف وسيرته حيث يعرض لاسمه وحياته موضعاً عدم عناية المؤرخين بالمؤلف وأسباب ذلك مع الإشارة إلى أشهر الأعلام الملقبين بالشهرزورى ثم يعرض لعصره موضعاً ومحلاً الأحوال السياسية والاجتماعية من جانب والثقافة من جانب آخر، ثم يطل مؤلفات الشهرزورى وسمات تراثه الفكرى.

ويخصص الفقرة ثانياً لوصف الكتاب حيث يتناول على التوالى: القيمة العلمية والتاريخية لنزهة الأرواح.. ويقدم عرض تحليلى لمضمونه ثم يحدد أسلوب المؤلف وسمات تفكيره كما تبدو فى الكتاب ويشير فى نهاية هذه الفقرة للطبعات السابقة للنص^(٩٦).

وما يهمنا فى الحقيقة هو الفقرة ثالثاً التى يعرض فيها "منهج التحقيق" والتى تتناول: قواعد التحقيق، ونسخ المخطوط، والقائمون بتحقيق النص.

ويذكر لنا أبو ريان أهم قواعد التحقيق التى التزم بها فريق العمل كالاتى:

- ١- ضبط المعانى والأسماء الخاصة بالأعلام والأماكن والمذاهب وكذلك اصطلاح بعض الكلمات والمصطلحات التى اعتورها التغيير والتحريف.
- ٢- تقسيم النص إلى فقرات لإبراز الأفكار التى يشتمل عليها.
- ٣- وضع ما يلزم من علامات وإشارات لتحديد الجمل والعبارات وإيضاح معناها وإضافة بعض الكلمات بين قوسين لضبط سياق النص.
- ٤- وضع عناوين جانبية للموضوعات.
- ٥- التعريف بالأعلام والبلدان الواردة بالنص.
- ٦- التعليق على المواقف التاريخية والعلمية والفلسفية والمذاهب والعقائد وهى فى أغلبها تعليقات نقدية.
- ٧- وضع فهرس متعددة للآيات القرآنية والأحاديث النبوية، والأعلام، والأماكن والبلدان والكتب والمراجع الخاصة بالتحقيق، مع مقدمة للكتاب.

(٩٦) راجع نقده للتحقيقات السابقة لهذا العمل فى الفقرة السابقة.

ويقدم لنا وصفاً شاملاً لنسخ الكتاب المخطوطة وأهمها نسخة مكتبة راغب رقم ٩٩٠ وترجع للقرن الحادي عشر، ونسخة مكتبة محمد الفاتح رقم ٤٥١٦، ونسخ مكتبة ليدن رقم ١٤٨٨ ونسخة مكتبة سالرجنج بحيدر آباد الدكن تحت رقم ٤٠٨٩ وكلها مصورات عن معهد المخطوطات العربية بالقاهرة كما يشير إلى عدد كبير من النسخ الأخرى للكتاب موضحاً أرقامها وأماكنها مع وصف موجز لبعضها.

إذا أردنا أن القيمة نبين العلمية والتاريخية لكتاب "نزهة الأرواح" فإننا نورد ما جاء تحت عنوان وصف الكتاب حيث يخبرنا المحقق أنه [أى الكتاب] يعتبر سجلاً متكاملًا لتاريخ العلم والفلسفة كما أنه انتهى إليه المسلمون في هذا القرن المتأخر أى القرن السابع الهجرى، والذي بلغت فيه الثقافة الإسلامية ذروتها القصوى قبل أن تميل إلى المغيب والانحدار^(٩٧). فهو من الوثائق الهامة في التأريخ لحركة الطب منذ العصور اليونانية السحيقة مروراً بمدرسة الإسكندرية ووصولاً إلى نشأة المدرسة الطبية في الإسلام وتطورها إلى القرن السابع الهجرى. يشير المحقق إلى هذه الأهمية منتقداً المؤلف الذى لم يهتم كثيراً بالتدقيق فى تسجيل وقائع الحركة الطبية ومصادرها المختلفة إلى عصره كما يبين لنا المحقق - أهمية العمل وبالإضافة إلى ما سبق - فى كونه يتضمن بعض أفكار ومعتقدات مؤلفه وأصول مذهبه أثناء تأريخه لبعض الإعلام مثل : أصول نظريته فى الإمامة العالمية، والعلاقة بين الحكيم المتأله والنبي من خلال مفهومها الإسماعيلي^(٩٨) كما يظهر لنا المحقق أيضاً تلك النزعة التوفيقية الظاهرة فى الكتاب والتي تمثل سمة للفلسفة الإسلامية ويوضح لنا الأسباب الكامنة وراء حركة التوفيق فى الفكر الإسلامى بالإشارة إلى النصوص التى ترجمت للمسلمين عن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة فقد احتوت هذه النصوص على محاورات توفيقية كبرى جمعت فى ثناياها كل شتات الفلسفة اليونانية القديمة مع آراء النحل الدينية الشرقية مثل الأورفية والغنوصية

(٩٧) د. أبو ريان (محقق) نزهة الأرواح وروضة الأفراح، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٣، ص ١٥.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٥.

والماتوية وغيرها. مما يبين الآثار الضارة للفلسفة اليونانية على الفكر الإسلامي، وهو هنا يؤكد مقولة الشيخ مصطفى عبدالرازق أن هذه الفلسفة (اليونانية) قد أعاقَت انطلاق الفكر الإسلامي.

وإذا سألنا عن الأسباب التي دفعت المحقق إلى تحقيق هذا السفر الضخم لوجدنا الإجابة في :

أولاً : إنه قد أورد ترجمات مفصلة ودقيقة لبعض الشخصيات التي كان لها أثرها في تاريخ الحضارة الإنسانية.

ثانياً : أن الشهرزوري أثبت في كتابه بعض الترجمات لأشخاص لم تترجم لهم مصادر أخرى بين المراجع المشهورة.

ثالثاً : وجود بعض النصوص الهامة به مثل : وصية أرسطو للإسكندرية ورسالته إليه. وكذلك النص الذي ترجمه اسحق بن حنين عن تاريخ الأطباء ليحيى النحوي.

رابعاً : يتضمن الكتاب أصول وأسس لبعض النظريات التي كان لها أهميتها في تاريخ الفكر الإنساني وتداخلت مع أفكار وعقائد بعض الطوائف.

خامساً : وضوح المنهجية في العمل كبيان الغرض من تأليفه، معنى الفلسفة والحث على دراستها والمصادر الأولى للفلسفة اليونانية.

سادساً : اهتمام المؤلف بالتمييز بين الفلاسفة والعلماء أو بين أهل الحكمة وأهل الصنعة.

سابعاً : اهتمام المؤلف في تاريخه للإعلام ببيان عصرهم من الناحية السياسية والاجتماعية بحيث يعد العمل "وثيقة تاريخية".

ويقف المحقق وقفة نقدية في حديثه عن أسلوب المؤلف وسمات تفكيره كما تبدو في الكتاب ويذكر من ذلك: الغموض الذي يشوب أسلوب المؤلف أحياناً، ونزعتة التوفيقية التلقيفية، وتوسعه في بعض المواضيع لخدمة مذهبه الباطني إلى غير ذلك.

(ب) تحقيقات فى الفلسفة والإشراق :

نتناول فى هذه الفقرة الثانية أهم تحقيقات أبو ريان، والتي تمثل توجهه نحو حكمة الإشراق حيث حقق عمليْن أساسيين للسهرودى هما: "هياكل النور" ١٩٥٧ و"اللمحات فى الحقائق" ١٩٨٨، ويسبق ذلك مجموعة من نصوص الفلاسفة المسلمين قدمه فى كتابه المشترك مع د. النشار "قراءات فى الفلسفة: ١٩٦٧، وسوف نشير بإيجاز إلى ما قدمه فى هذا العمل قبل تحليلنا لتحقيقه لكتاب السهروردي.

١ - تحقيقات فى قراءات :

يؤكد أبو ريان والنشار فى مقدمة كتابهما "قراءات فى الفلسفة" على أهمية تحقيق النصوص بقولهما : "إن معاناة البحث والدراسة والاستقصاء فى الحقل الإسلامى قد تكشف عن ضرورة منهجية لا غنى عنها لجميع فئات الباحثين مهما تنوعت مطالبهم، ونعنى بذلك الحاجة الملحة إلى تحقيقها ونشرها بطريقة علمية دقيقة مع مقدمات وتعليقات تحليلية مقارنة، وذلك قبل أن يشرع الباحث فى أى عمل تركيبى ولا سيما فى الجديد البكر من الموضوعات"^(٩٩)، وقد اختارا بض النصوص الأساسية فى الفلسفة الإسلامية فى قسمين تولى أبو ريان القسم الثانى تحت عنوان "مشكلة الفلسفة الإسلامية" قدم فيه نظريته للفلسفة الإسلامية - التى أشرنا إليها من قبل - والمنهج الجديد فى دراستها.

ويقدم فى هذا القسم مجموعة من النصوص لفلاسفة الإسلام من أجل إلقاء الضوء على بعض النصوص تأكيداً على أن منهج الدراسة النصية هو أكثر المناهج فاعلية من حيث أثره فى تحقيق الالتماس الفكرى الوجدانى بين القارئ والفيلسوف"^(١٠٠) حيث نجد نصوصاً مختارة من : الكندى والفارابى وابن سينا وهو يقدم لنا تحقيقاً لرسالة العشق عن عدة مخطوطات ونشرات سابقة مثل: مصورة عن المتحف البريطانى بدار الكتب تحت رقم ١٩٩ فلسفة، طبعة طهران الأولى ١٨٩٤، والثانية ١٨٩٩، طبعة مصر ١٩١٧ ضمن مجموعة جامع البدائع،

(٩٩) د. النشار د. أبو ريان : قراءات فى الفلسفة ص ١.

(١٠٠) المصدر السابق ص ٣٠٥.

نسخة مصورة عن مكتبة أحمد الثالث معهد المخطوطات (٦٣٧-٦٣٨)، ويقدم نصوصاً للغزالي وأبو البركات البغدادى والسهروردى فيلسوفه المفضل وابن رشد.

٢- تحقيق "هياكل النور" للسهروردى الاشراقي :

ظهرت بدايات توجه أبو ريان نحو الفلسفة الاشراقية في دراساته الأولى للماجستير والدكتوراه، واتضحت منذ ١٩٥٧ فيما أطلق عليه السلسلة الاشراقية، وتحقيقه لكتاب "هياكل النور" هو الذى يبدأ به هذه السلسلة؛ والتي تشمل "أصول الفلسفة الإشراقية" و"المحات في الحقائق" و"انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة الاشراقية" (بالفرنسية) والألواح العمادية للسهروردى، وقد ظهرت الأعمال الثلاثة الأولى من هذه السلسلة وهي موضوع دراستنا الحالية.

يبدأ أبو ريان تحقيقه لكتاب "هياكل النور" باعطائنا بعض الإشارات التي توضح منهجيته وموضوعيته في البحث، فهو بشر أولاً للدراسات السابقة عليه، وينحى منحى وسطاً بين فريقين يطلق أولهما وهو أهل السلف على شهاب الدين السهروردي لقب المقتول، وثانيهما تلاميذه الذى اعتبروه شهيداً بينما يلقبه هو بالاشراقي ويعرض له ولعصره في الفصل الأول.

ويبين في الفصل الثانى من مقدمة تحقيقه منزلة "هياكل النور" بين مؤلفات السهروردي مناقشاً تصنيف كل من ماسينيون وتصنيف هنرى كوربان ويستنتج أن مؤلفات السهروردي لا تخضع لأى تصنيف منهجى نظراً لتداخلها وعلينا متابعة السهروردي الذى يوضح لنا كيفية قراءة كتبه فيما أطلق عليه أبو ريان "التصنيف التعليمي". ويستنتج محققنا من ذلك ضرورة قراءة "هياكل النور" قبل "حكمة الاشراق". ويخصص الفصل الثالث للتفسير الرمزي للهيكلي، مؤكداً على التأثير الصابىء في مذهب السهروردي، ويعرض في الفصل الرابع لمحتويات كتاب "هياكل النور" (١٠١).

وإذا تابعنا ما جاء في الفصلين الخامس والسادس لتبيننا منهج أبو ريان في تحقيق النص وهو ما يهمنا حيث يصف لنا حالة نصوص كتاب "هياكل النور" في

(١٠١) د. أبو ريان (محقق) هياكل للسهروردى، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٥٧، ص ٧

الفصل الخامس مشيراً إلى وجود عدة نسخ مخطوطة من الكتاب فى أنحاء متعددة من العالم.

ويذكر لنا أولاً أهم شراح هذه الكتاب وهو غياث الدين ابن أسعد الدوانى (ت ٩٠٧هـ - ١٥٠١م) الذى يشرح الهياكل معتمداً على كتب الشيخ الأخرى ويمتاز بأنه يناقش موقف الشيخ، وأحياناً يهاجمه، وينتقده فى المواضع التى يبتعد فيها عن فلسفة أفلاطون^(١٠٢). ثم شرح منصور بن محمد الحسينى، وشرح محمد بن محمد العلوى الهروى وهما شرحان أقل ضخامة من شرح الدوانى ويعتمدان عليه، ثم شرح تركى لإسماعيل بن الانقراوى.

ويشير بعد هذه الشروح إلى نشرة القاهرة للكتاب ١٣٣٣هـ وهى نشرة غير علمية وملئمة بالأخطاء وبها تعليقات للناسر بعيدة عما يقصده المؤلف، وعن المذهب الاشراقى فى جملته، بل أنه يفسر آراء الشيخ - فيما يرى أبو ريان - بآراء ابن سينا، ومقابل ذلك نجد المحقق يعرض فى هوامش تحقيقه تعليقاته على الناسر.

ويعتمد أبو ريان فى تحقيقه على :

- مخطوط هياكل النور رقم ٤٩٤٥ المكتبة الأهلية بباريس مقدمة الكتاب والهيكل الأول فقط 2M.
 - مخطوط رقم ٤٥٧٧ المكتبة الأهلية بباريس ويشمل المقدمة والهيكلين الأول والثانى 3M.
 - مخطوط المتحف البريطانى رقم ٦٥٧٢ Orient وهو نسخ كاملة للنص (B).
 - طبعة القاهرة IMP .
 - مخطوط مكتبة بلدية الإسكندرية وهو نسخ تحتوى على شرح الدوانى.
- ويخبرنا أن مخطوطة بباريس رقم ٤٦٧٣ (IM) هى أكمل المخطوطات وأوضحها، ومن هنا جعلها المخطوطة الأساسية ولم يجعلها أو غيرها المخطوطة

الأم، لأنه لم يجد واحدة بخط المؤلف أو بخط ناسخ عاش في عصره (١٠٣).

وفي الفصل السادس وقبل أن يعرض للمنهج الذي اتبعه في تحقيق النصوص يقدم بعض الملاحظات الأولية التي اتضحت له أثناء العمل أولها هو الاختلاف بين مخطوط (B) والمخطوطات الأخرى، وقد سجل بعض هذه الاختلافات في هوامش التحقيق إلا أن ثلاثة منها استرعت انتباهه لما تشير إليه من دلالة مذهبية فتوقف لبيانها في هذا الفصل وهي:

- أن ناسخ (B) يضع كلمة "المصطفين" (ص ٤٦) بدلاً من المصطفى الموجودة في المخطوطات الأخرى والتي تشير إلى النبي "محمد" وحده بينما يشير جميعها إلى كل الأئمة عند الباطنية (١٠٤).

- ويذكر النفوس المتألّهة بدلاً من "النفوس الناطقة" في غيره من المخطوطات وهي أقرب إلى نصوص الشيخ وتعني "الحكيم المتألّه" في حكمة الإشراق، وهي تشير إلى صعود النفس إلى العالم الأعلى الإلهي ويستنتج المحقق أن ثمة تيار باطني واضح متفاعل مع التيار الإشراقي.

- وبالمخطوط عبارة فتطيعها العناصر، التي تشير إلى نظرية "المطاع" الباطنية الصوفية ولا نجد هذه العبارة في المخطوطات الأخرى (١٠٥).

ويرجع المحقق - بعد إيراد هذه الملاحظات - أن تكون هذه المخطوطة (B) أقدم المخطوطات وأكثرها اقتراباً من عصر المؤلف، وربما نسخت بيد أحد تلاميذه من غير أهل السنة، وربما كان أشراقياً أو باطنياً على عكس ناسخ المخطوطات الأخرى.

وقد اعتمد المحقق على المخطوطة IM وجعلها أساساً للتحقيق مصححاً ضابطاً لها بنصوص المخطوطات الأخرى وبطبعة القاهرة، وما يراه غامضاً في جميع المخطوطات يعيد بنائه اعتماداً على السياق، وقد ميز المحقق بين ملاحظاته

(١٠٣) المصدر السابق ص ٣٧.

(١٠٤) المصدر السابق ص ٣٩.

(١٠٥) المصدر السابق ص ٤٠.

على النص - التى رقمها بالأرقام العربية - عن تعليقات الدوانى على بعض الألفاظ بأرقام أجنبية ووضعها فى نهاية النص، وقد ألحق التحقيق بجدول ثلاثى لصفحات المخطوط الأساسى وطبعة القاهرة وتحقيقه الحالى، وفهرست للألفاظ والمصطلحات الفلسفية الواردة فى النص ثم فهرس تفصيلى لمحتويات الكتاب.

ويمكننا إيراد الملاحظات الآتية على التحقيق.

إن موضوع النص المحقق ليس ببعيد عن اهتمامات ودراسات المحقق فقد سبق وأعتمد عليه فى أبحاثه السابقة.

رغم أن المحقق أشار إلى النشرات والترجمات السابقة للنص سواء التركية التى صدرت فى القسطنطينية ١٣٣٣هـ والترجمات الهولندية التى نشرها فان دنبرج ١٩١٦ والشارتتين ذكرهما اعتماداً على إشارة اتوسبير فى نشرته لمؤنس العشاق فإنه لم يرجع إليهما ولم يستخدمهما أو يستفيد منها فى التحقيق، ونفس الشئ ينطبق على مخطوطة مكتبة البلدية بالإسكندرية.

يظهر الهاجس الأساسى الذى ظل يراوده أثناء التحقيق وهو باطنية وإسماعيلية السهروردي صفحات ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢ ومن تلك الملاحظات التى استوقفته فى بعض مصطلحات مخطوط المتحف البريطانى، لذا نجده بعد أن ميز بين لقبى "المقتول" الذى أطلقه نقاد السهروردي عليه، "الشهيد" الذى فضله تلاميذه واختار أن يطلق عليه السهروردي الإشرافى يعود (ص ٤٣) ليطلق عليه السهروردي المقتول وقد يكون له العذر هو ينقل هنا ما جاء فى المخطوط، لكنه لا يشير إلى ذلك.

وما يهمنى الإشارة إليه هنا هو الكشافات التى أوردها فى نهاية النص، والتى قدم لنا فيها جدولاً مقارناً بصفحات النص فى المخطوط وفى نشرة القاهرة وفى تحقيقه الذى لاحظ عليها استعانتة به - كما ذكرنا - فى دراسته عن أصول الفلسفة الإشرافية وأفاد منه فيما بعد فى دراسته التمهيدية لتحقيق نص "اللمحات فى الحقائق" خاصة فى الفصل الذى عقده لمنزلة الكتاب بين مؤلفات السهروردي، وهنا ينقلنا إلى "اللمحات فى الحقائق".

٣- تحقيق اللمحات في الحقائق للسهروردي :

يقدم لنا أبو ريان تحقيقه لكتاب "اللمحات في الحقائق" بدراسة عن السهروردي نشأته وحياته لا تضيف جديداً إلى ما سبق أن كتبه هو نفسه من قبل عن شيخ الإشراق كما يتضح ذلك من المقارنة بين ما كتبه في أصول الفلسفة الإشراقية وتحقيق "هياكل النور" مع مقدمة هذا العمل، ثم يتحدث في الفقرة التالية عن تصنيف كتب السهروردي ومكانة "اللمحات" بينها كما فعل في تحقيقه لهياكل النور وفي أصول الفلسفة الإشراقية، ثم يعرض لمحتويات الكتاب.

وقد اعتمد أبو ريان كما يخبرنا على نسختين هما :

١- نسخة مكتبة البلدية بالإسكندرية رقم (ت ٣٧٢٧ - ج) وتقع في ١٤١ صفحة ذات قطع متوسطة لناسخ مجهول ورمز له بالحرف (أ).

٢- مخطوط ٣٥٨ حكمة طلعت بدار الكتب المصرية في ٧٧ صفحة ورقم (ب) ٦٧٢هـ، وليس بين المخطوطين خلاف كبير على ما يذكر لنا، ورغم وجود نسخ أخرى يشير إليها، إلا أنه أكتفى بالمخطوطتين السابقتين لأنه لا حاجة إلى تضخم هامش الكتاب بتعليقات لا داعي لها ما دام النص مفهوم وواضح^(١٠٦) ونحن نتساءل ألا يستلزم ذلك تقديم مبررات علمية للاكتفاء بهاتين النسختين وتفضيلهما على غيرهما ، وهذا يستدعي منا تقديم بعض الملاحظات على التحقيق لنخصها في الآتي:

أنه رغم اعتماد المحقق على مخطوطين فقط مما يسهل عملية اكمال المخطوط الأم (أ) بالمخطوط المساعد (ب) إلا أنه في أحيان كثيرة جداً تكون عبارة المخطوط (ب) التي يثبتها في الهامش أكثر دقة من (أ) التي يعتمد عليها في المتن كما يتضح من مقدمة النص حيث يثبت في النص "وصل على ملائكته

(١٠٦) د. أبو ريان (محقق) اللمحات في الحقائق للسهروردي ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨، ص ٣٠.

المقربين خصوصاً على محمد وآله والأدق جاء فى الهامش "وصل على ملائكتك وأنبيائك خصوصاً.." (١٠٧).

أحياناً يضيف إلى ما جاء فى المخطوطين أو يحذف بدون وضع علامة فى المتن توضيح ذلك. والإضافة مثل "كتصورك لمفهوم الشيء" فقد جاء فى المخطوط (أ) كتصور لمفهوم الشيء، وفى (ب) كتصور مفهوم الشيء (١٠٨). والحذف - ويتضمن عبارة أو جملة - دون إشارة إلى ذلك كما فعل فى نهاية اللوحة الثانية حين أسقط عبارة "... على المستعد للكتابة وفارقها.." وهى العبارة التى جاءت كاملة فى (ب) على الشكل التالى (على المستعد للكتابة وفارقها الالتزام بأنه على الخارجى من المسمى وفارق الأجزاء المطابقة فى أن الاسم ليس لها) (١٠٩).

ومع كل هذه الملاحظات فإنه لغة المحقق، واستيعابه لموضوعه، وتبسيطه للنص، وتعليقاته تجعلنا نؤكد أن د. أبو ريان من أهم من تخصصوا فى تحقيق النصوص الفلسفية خاصة المتعلقة بالفلسفة الإشراقية التى كرس لها حياته بحثاً ودراسة تدقيقاً وتحقيقاً، مما يجعلنا نزعم أن التحقيقات التى يقدمها لنا تتفق مع توجهه الفلسفى العام الذى عرضنا نحو المدرسة الأفلاطونية والإشراقية فى الإسلام، بل أن جهد أبو ريان الكبير فى التحقيق يشار إليه فى إعداداته لمجموعة من الباحثين الشباب بدأت تحقيقاتهم الجادة تظهر مصحوبة بتقديم الأستاذ الكبير مما يؤكد أن الأستاذ سيظل دائم الحضور فى أعماله العلمية وفى تلاميذه.

(١٠٧) المصدر السابق ص ٣٦.

(١٠٨) المصدر السابق ص ٣٧.

(١٠٩) المصدر السابق ص ٣٩.

والنص الصوفى^(*)

هذه محاولة للتعرف على كتابات الدكتور أبى الوفا التفتازانى، وهو كما يعلم المتابعون لأعماله؛ باحث محقق، وأستاذ عالم، وصوفى مربٍ يجيد المحاضرة والمناظرة والجدل العلمى والإقناع المنطقى، صاحب نص عميق بسيط واضح، هو ما نعرض له فى هذا الفصل. ونقصد بالنص الصوفى التفتازانى مجمل الكتابات التى قدمها والتى توفرت لنا، وهى كتابات جلها فى وعن التصوف الإسلامى، وبعضها فى فروع الفلسفة الإسلامية المختلفة، معظمها يغلب عليه البحث والدراسة، وقليل منها تحقيق، كتبها باللغة العربية وبعض اللغات الأخرى. وهى فى مجملها تمثل الجهد العلمى للتفتازانى، وتمثل جزءاً من السياق العام الذى قدم فيه عمله باعتباره أستاذاً أكاديمياً ونائباً لرئيس جامعة القاهرة وشيخاً لمشايخ الطرق الصوفية وعضواً بمجلس الشورى^(**).

لقد جمع التفتازانى نزعة روحية صوفية أخلاقية نابعة من تبنيه الاتجاه السنى فى التصوف المرتبط بتصور شامل للعلوم الإسلامية الشرعية إلى جانب البحث الدقيق العميق، تجلت هذه النزعة فى نفسه الراضية المطمئنة، وسلوكه الإسلامى الذى التزم به فى الحياة العامة، وكان تجسداً للتصوف بجانبه النظرى والعلمى، وعند الصوفية هناك علاقة قوية بين هذين الجانبين؛ فقد كان ورعاً زاهداً عابداً عارفاً مطمئناً كما كان باحثاً فاحصاً محققاً مدققاً مثلاً ونموذجاً وواقعاً حياً

(*) نشر هذا الفصل فى مجلة المسلم المعاصر، العدد ٩١ السنة الثالثة والعشرون ص٤٧-٨١.

(**) تلك هى الصورة العامة للرجل والسياق الذى قدم لنا فيه كتاباته. وقد تكونت صورته فى ذهنى من محاضرتين متتاليتين بمدرج ٧٤ بأدب القاهرة فى يناير ١٩٧٣، حين كان يحاضر طلاب السنة الرابعة قسم الفلسفة ويرد على استفساراتهم فى التصوف الإسلامى... حيث قدم لنا فى هذه الفترة درساً لا ينسى، وهو أن الأستاذ ليس هو من يجب على الطالب بمعلومات جاهزة لديه، بل هو من يرشده إلى المنهج العلمى، الذى يصل به إلى المعرفة ويحدد مصادر موضوع بحثه. ولم تختلف هذه الصورة منذ عام ١٩٥٠ حين بدأ حياته العملية حتى رحيله فى يونيو ١٩٩٤: معرفة دقيقة بموضوعه؛ لغة علمية محددة، حجة منطقية دقيقة، رحابة صدر، قدرة على التعليم والتوجيه. وتلك هى نفس الخصائص التى تميز نصه للصوفى.

للخلق الإسلامي^(١) محتذيا صورة الغزالي في "المنقذ من الضلال" مؤكداً مثل القشيري صاحب "الرسالة"، والطوسي صاحب "اللمع" وغيرهما: أن الجانب المهم من التصوف هو الخلق، وأن هذا الجانب من الحياة الروحية يمثل علم الأخلاق الإسلامي، ويوصل التفتازاني نصه الصوفي داخل إطار هذا الاتجاه السني المعتدل المرتبط بالكتاب والسنة، والذي وجد في القرآن وحياة الرسول ﷺ وسنته والصحابة والتابعين والزهاد والصوفية الأوائل البداية الحقيقية للتصوف الإسلامي، والتي عبر عنها بصدق الإمام الغزالي حجة الإسلام، والتي تحددت في التصوف العملي التربوي لدى أصحاب الطرق، خاصة الشاذلي وتلاميذه وينطلق الأستاذ من هذه المرجعية في بحثه للتيار المتفلسف من الصوفية لدى ابن مسرة وابن عربي وابن سبعين.

والأستاذ من أهم علماء التصوف الإسلامي، الذين حددوا مجاله، ورتبوا موضوعاته، وكشفوا النقاب عن شخصياته، وصاغوا الأطر النظرية له، وأبان عن تاريخه وأبعاده النظرية والعملية، وعرف بالتجربة الصوفية وخصائصها، وأوضح المنهج العلمي لدراساتها، وظل أكثر من خمسة وعشرين عاماً أهم باحثي التصوف الإسلامي منذ وفاة أبي الغلا عفيفي أكتوبر ١٩٦٦ ومحمد مصطفى حلمي فبراير ١٩٦٩ وحتى الآن.

قدم العديد من الدراسات التاريخية والسيكولوجية والابستمولوجية في التصوف في مقدمتها ثالوثه الشهير: "ابن عطاء الله السكندري وتصوفه" ١٩٥٥^(٢)، و"ابن سبعين وفلسفته الصوفية" ١٩٦١^(٣)، و"المدخل إلى التصوف الإسلامي" ١٩٧٣^(٤)، والتي تعد في تخصصه أقرب إلى ثالوث كانط Kant الشهير: نقد العقل

(١) هذا الوصف هو الإهداء الذي صدرت به دراستي وترجمتي لكتاب الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين لدى بور الذي شرفني أستاذي بمراجعته وتقديمه، والصادر عن دار النصر، القاهرة، ١٩٩٥.

(٢) د. أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٦٩.

(٣) د. أبو الوفا التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣.

(٤) د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٣، ١٩٧٩.

النظرى الخالص، نقد العقل العملى للخالص، ونقد ملكة الحكم، أى أنها تشمل مجالات التصوف الثلاثة :

السنى العملى (ابن عطاء الله)، الفلسفى النظرى (ابن سبعين)، والتصوف العام أو تاريخ التصوف الإسلامى (المدخل)، فقد غطت هذه الأبحاث الثلاثة بلغة هيجل الجدلية الموضوع الذى تأسس حوله نص التفتازانى، وهو التصوف السنى الشاذلى عند ابن عطاء الله ونقيضه الفلسفى عند ابن سبعين، والمركب بينهما التصوف الإسلامى بكل اتجاهاته وتاريخه ومدارسه وأعلامه "المدخل إلى التصوف الإسلامى".

وسوف نتناول فى هذا الفصل النص التفتازانى: موضوعه ومنهجه، لغته وأسلوبه، مقدماته ونتائج، حججه وبراهينه من خلال تحليل كتاباته المختلفة التى تكون مجمل هذا النص.

المصادر والأساتذة أو مكونات النص :

يحيلنا نص التفتازانى إلى نوعين من الأصول أو المصادر التى نهل منها ودخلت فى تكوين هذا النص وصارت جزءاً منه، هى المصادر الكلاسيكية والمقصود به كتب التصوف الإسلامى الأساسية الأثرية إليه، والتى نجدها حاضرة حضوراً قوياً فى كل جزئيات نصه مثل : كتب القشيري والطوسي والغزالي والشعراني وكتب الصوفية الذين عرض لهم، مثل : ابن عطاء الله، وابن سبعين، وابن عباد الرندى، وابن عربى، وغيرهم ، بالإضافة إلى كتب الباحثين العرب والمستشرقين، خاصة ماسينيون وأسين بلاثيوس ونيكلسون وترمنجهام.

والنوع الثانى "المصادر المباشرة" أو الأساتذة شيوخه ومعلموه، سواء والده الشيخ الغنيمى التفتازانى (١٨٩٣-١٩٣٦م) الذى تلقى عليه العلوم الدينية ومعلم الطريق الصوفى، وهو شيخ الطريقة الغنيمية من مواليد كفر الغنيمى شرقية، وهى إحدى الطرق الخلوتية، مؤسسها هو الشيخ الغنيمى بن سلامة ت ٥٠٣هـ وضريحه فى كوم حلين مركز منيا القمح، وقد خلف التفتازانى أباه عليها، أم أساتذته بالجامعة المصرية المباشرون مثل : الدكتور محمد مصطفى حلمى، أو غير المباشرين، مثل : الشيخ مصطفى عبدالرازق، والدكتور أبى العلا عفيفى ولويس ماسينيون.

وسنبدأ بالمصادر المباشرة وهي الأقرب زمنياً في التأثير، والتي لها حضورها القوي في نصه، ونذكر منها : الشيخ مصطفى عبدالرازق، على رغم عدم تنلمذ التفتازاني عليه مباشرة في سنوات دراسته الجامعية، فقد تأثر به للغاية وهو يصفه في دراسته "مدرسة مصطفى عبدالرازق" بأستاذنا خمس مرات، وشيخنا ثلاث مرات ولفظة شيخنا أكثر دلالة على مدى ارتباط التفتازاني الصوفي بالشيخ الأكبر، ومن هنا فنحن نعدّه امتداداً للشيخ المعلم الأول والرائد المعاصر في تدريس الفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية.

ويعد الشيخ مصطفى عبدالرازق (١٨٨٥-١٩٤٧م) أستاذاً للتفتازاني عن طريقين، الأول: معرفة الأستاذ بالشيخ عن طريق والده السيد الغنيمي التفتازاني معلمه وشيخه، والثاني تنلمذه على الدكتور محمد مصطفى حلمي (١٩٠٤-١٩٦٩م) أهم تلاميذ الشيخ في مجال الدراسات الصوفية.

يقول موضحاً حميمية العلاقة ومكانة الشيخ في نفسه؛ والذي صار أستاذاً بمثابة مريد له: "لقد عرفت الأستاذ الجليل في السنوات الأخيرة من حياته، وكان المغفور له والدي من أحب أصدقائه إلى نفسه، جمعها جهاد مشترك وتزاملاً في الرابطة الشرقية حيناً من الزمان، ولذا كنت أحس كلما لقيته بحنان الأب، وهو الذي وجهني إلى دراسة الفلسفة بكلية الآداب فالتحقت بها ١٩٤٦، وفي نفسى إجلال عميق له ورغبة أكيدة في السير على منهاجه في الدراسة والبحث، وجعلت منه على حد تعبير الصوفية شيخاً لي أحتذى به في العلم والخلق"^(٥).

أن أثير مصطفى عبدالرازق يستمر سارياً عبر تلاميذه في التفتازاني حتى بعد أن ترك التدريس في الجامعة، يقول التفتازاني: "التحقت بقسم الفلسفة بعد أن تركه أستاذنا ببضع سنوات، فوجدت بالقسم نخبة ممتازة من تلاميذه الذين أخذوا على عاتقهم آنذاك إكمال رسالته العلمية التي بدأها فأنست إليهم وأحببتهم وشجعوني منذ كنت طالباً على المضي في دراسة الفلسفة الإسلامية لما لاحظوه من ميل إلى الواضح إليها"^(٦).

(٥) د. أبو الوفا التفتازاني : مدرسة مصطفى عبدالرازق، الكتاب التذكاري للشيخ مصطفى عبدالرازق، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، ص ٣٩.
(٦) المرجع السابق: ص ٣٩.

وحين يتناول أثر الشيخ على تلاميذه ويشير إلى بعض القيم التى آمن بها وتجلت فى سلوكه يشعرا بانطباعين؛ الأول: أن هذه القيم الإسلامية ثابتة وضرورية وكلية وينبغى على كل منا تمثلها والثانى: أن هذه القيم نفسها تنطبق أشد الانطباق على التفتازانى نفسه الذى تمثلها فى نفسه وفى كتاباته^(٧).

- وإذا كانت هذه الفضائل تصور سلوك الشيخ الذى تمثله الأستاذ فى حياته فإنه فى الفقرة الخامسة من دراسته والتى تدور على المنهج يحدد لنا المبادئ الرئيسية لتفكير مصطفى عبدالرازق التى نجد أثارها بدورها فى نص التفتازانى، وهى :

أولاً : الجمع بين الحديث والقديم فى بناء الثقافة وإعادة مجد الأمة.

ثانياً : تصحيح الأحكام الخاطئة عن التراث الفلسفى الإسلامى والتى يذهب إليها عدد من الباحثين فى الغرب.

ثالثاً : البحث دائماً عن أوجه الأصالة والابتكار فى الفلسفة الإسلامية

رابعاً : الرجوع إلى مصادر الفلسفة ونشر ما لم ينشر من مخطوطاتها ليتبين دورها فى التراث الفلسفى العالمى.

خامساً : البذور الأولى للتفكير الفلسفى الإسلامى إسلامية، ولابد من الرجوع إلى النظر العقلى فى بساطته الأولى وتتبع مدارجه فى ثانيا العصور وأسرار تطوره^(٨).

ب- يأتى الدكتور محمد مصطفى حلمى فى المرتبة الأولى من أساتذة التفتازانى ومن مصادره فى التصوف، فهو الأستاذ المباشر وصلة الوصل بينه وبين الشيخ الأكبر، أشار إليه مرتين فى دراسته عن مدرسة مصطفى عبدالرازق، وكتب عنه بعد وفاته فى مجلة الفكر المعاصر باعتباره من الرواد الأوائل الذين

(٧) وهذه القيم هى: الإيمان بحرية الفكر والقول والعمل، والحرية فى هذه المجالات مبدأ لا غنى عنه فى تقدم العلم ونهوض الأمم. الدعوة إلى حب العلم وتقدير العلماء. حب الوطن. الدعوة إلى الإسلام بين الشعوب فى صدق وحرارة. محاسبة النفس على الفعل والترك أساس الفضائل الإنسانية كلها. الايثار والتواضع المرجع السابق: ص ٤٢-٤٦.

(٨) المرجع السابق : ٤٦-٤٩.

نهضوا في مصر لإحياء تراث الفلسفة الإسلامية عامة والتصوف الإسلامي خاصة. ويشير إليه "بأستاذنا"، الذي كان من خيرة أساتذة كلية الآداب بجامعة القاهرة وإلى صلته الحميمة بمصطفى عبدالرازق، يقول: "لقد ظل محمد مصطفى حلمي أكثر من ثلاثين سنة عاكفاً على دراسة التراث الفلسفي الإسلامي بوجه عام والتراث الصوفي بوجه خاص، وما ذلك إل بدفعة روحية قوية من أستاذه مصطفى عبدالرازق، وقد استطاع هو أيضاً أن يحجب "التصوف الإسلامي" إلى كثير من تلاميذه وأن يجذبهم إلى دراسته واكتشاف مجاهله طيلة هذه الأعوام التي قضاها في الدراسة والبحث^(٩).

وتوضح إشارة التفزازاني إلى أن محمد مصطفى حلمي لم يكن في الحقيقة دارساً للتصوف فحسب، وإنما كان يؤمن به أيضاً إيماناً قوياً كفلسفة حياة الاتفاق بينهما في الإيمان بالتصوف ونظرة كل منهما إليه كفلسفة حياة "بل إن مقارنة دقيقة بين كتاب محمد مصطفى حلمي "الحياة الروحية في الإسلام" وكتاب التفزازاني "المدخل إلى التصوف" توضح تأثير الأول في الثاني فـ "هذا الكتاب محاولة لها قيمتها في تاريخ التصوف الإسلامي، وقد تأثر بتاريخ مؤلفه لعصور التصوف المختلفة كثير ممن عالجوا موضوع التصوف بعد ذلك. (حلل التفزازاني هنا يقصد نفسه) وهو يعنى فيه ببيان أهمية المصدر الإسلامي المتمثل في القرآن والسنة وما أثر عن حياة الصحابة من الأقوال والأحوال في نشأة التصوف الإسلامي"^(١٠) (قارن المدخل إلى التصوف الإسلامي). كما يتضح أن الغاية من العاملين واحدة^(١١).

ويشير التفزازاني في مقالته "ابن الفارض سلطان العاشقين" إلى أستاذه بقوله: "ولا أذكر ابن الفارض إلا وأذكر معه أستاذنا المغفور له د. محمد مصطفى حلمي، فقد قدم عنه بحثاً علمياً للدكتوراه ١٩٤٠ كشف فيه عن حياته ومذهبه في الحب

(٩) د. أبو الوفا التفزازاني : محمد مصطفى حلمي ودراسات التصوف الإسلامي، مجلة الفكر المعاصر، العدد ٥٢، ص ٢٠.

(١٠) المرجع السابق، ص ٢١.

(١١) يقول التفزازاني : "ويهدف مؤلف هذا الكتاب "الحياة الروحية في الإسلام" بوجه عام إلى التنبيه على أهمية التراث الروحي الإسلامي في عصرنا الحاضر في مواجهة غزو المذاهب الفلسفية المعاصرة على اختلاف اتجاهاتها" المرجع السابق.

الإلهى. وقد حببنى هذا البحث، وأنا طالب بقسم الفلسفة بكلية الآداب فى التصوف الإسلامى. ودفعنى بعد تخرجى إلى التخصص فيه، ولعل هذه نفحة من نفحات الحب سرت إلى من ابن الفارض وباحثه المتصوف^(١٢).

ج- ونشير فى هذا المقام إلى "أبى العلا عفيفى المفكر الصوفى الإسلامى" أحد الرواد الأوائل الذين كرسوا جهودهم للعناية بالتراث الفلسفى الإسلامى فى الجامعة المصرية وإن كان لم يدرس للتفتازانى، وجميع آثاره العلمية التى تركها سواء أكانت مصنفات أو ترجمات تدلنا على أن الرجل قد تهيأت له ثقافة فلسفية عميقة ذات مكونات متعددة، وأنه تهيأت له قدرة نادرة من الناحية المنهجية على استجلاء غوامض الموضوعات التى يعالجها وتحديد معالمها^(١٣). ويحدد لنا المجالات التى تناولها عفيفى فى أربعة أقسام هى: التصوف، وعلم الكلام، والفلسفة الإسلامية (بمعناها الخاص) والفلسفة، والمنطق. ويشير فى تناوله لكتاب عفيفى "التصوف الشورى الروحية فى الإسلام" إلى ما يفهم منه علاقته به، التى لم يشر إليها صراحة.

يقول : "وهذا الكتاب فى الحقيقة أكثر كتبه أهمية فى الإبانة عن آرائه الشخصية، ويمثل تحولاً فى حياته الفكرية؛ إذ بدأ حياته كدارس للتصوف من الناحية الأكاديمية فحسب، ولكنه فيما يبدو لنا تأثر بدراساته الطويلة للتصوف فيما اتخذته لنفسه من موقف فلسفى خاص، فبدأ فى هذا الكتاب مدافعاً عن الصوفية متبنياً لبعض وجهات نظرهم"^(١٤).

وتوضح عبارات : فيما يبدو لنا موقف فلسفى خاص — متبنياً لبعض وجهات نظرهم، تردد التفتازانى فى التصريح بتصوف عفيفى وتحفظه فى بيان ذلك، فهو يصفه فى عنوان دراسته بالمفكر الصوفى، وبالتالي فإن علاقته به تختلف عن علاقته بالدكتور محمد مصطفى حلمى الذى ينعتة دوماً بأستاذنا على

(١٢) د. أبو الوفا التفتازانى : ابن الفارض سلطان العاشقين، مجلة الهلال القاهرة ، يوليو ١٩٧٣، ص ١٣٠.

(١٣) د. أبو الوفا التفتازانى : أبو العلا عفيفى المفكر الصوفى الإسلامى، العدد ٢٣ يناير ١٩٦٧، ص ٨٠.

(١٤) المرجع السابق : ص ٨٢.

العكس من عفيفي الذي لا يصفه بهذه الصفة إلا في إشارات عابرة في دراساته الأخرى^(١٥)، ولا يذكره بها في درسته المشار إليها عنه.

د- ويتضمن النص التفتازاني أيضاً مصادر استشراقية، فقد أفاد من عديد من المستشرقين، إما بشكل مباشر عن طريق تبني بعض آرائهم أو التأكيد على بعض نتائج أبحاثهم، أو مناقشة بعض نظرياتهم والرد على تحليلاتهم. نشير من بين هؤلاء إلى اثنين؛ أولهما وفي مقدمتهم لويس ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦٢) الذي يظهر أثره في بعض أجزاء "المدخل إلى التصوف الإسلامي" ومادة "تصوف" في الموسوعة الفلسفية العربية^(١٦) و"ماسينيون ودراسة التصوف الإسلامي" والثاني آسبن بلاثيوس الذي يظهر في ثنايا دراساته عن "ابن سبعين وفلسفته التصوفية" و"ابن عطاء الله السكندري وتصوفه" و"ابن عباد الرندي"^(١٧) وذلك مقابل غيرهما من المستشرقين الذين يرد على موقفهم من التصوف الإسلامي ومصدره ويحلل آرائهم مفنداً إياها مقدماً تفسيرات مخالفة لها. ومن الطبيعي أن يتفاوت درجة حضور كل منهما في كتابات التفتازاني إلا أن أكثرهم حضوراً هو "ماسينيون" الذي عرفه الأستاذ واستمع إليه وأفاد منه. يقول:

"ترجع معرفتي بالأستاذ ماسينيون إلى عام ١٩٤٦ حين كنت طالباً بقسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة، وحضر إلينا يوماً ليلقى محاضرة باللغة العربية عن التصوف الإسلامي. وقد ذكر في محاضراته تلك من شخصيات التصوف الإسلامي البارزة شخصية الصوفي عبدالحق بن سبعين المرسى (ت ٦٦٩ هـ) ... فنبهني منذ ذلك الوقت المبكر إلى دراسة هذه الشخصية التي اتخذت منها فيما بعد موضوعاً لرسالتى للدكتوراه.. وقد أحسست منذ ذلك الوقت أن ماسينيون

(١٥) د. أبو الوفا التفتازاني : الطريقة الأكبرية، في الكتاب التنكاري الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٦٩، ص ٣١٢، ويشير إليه أيضاً ص ٣٣٤ من نفس المرجع، وانظر كذلك دراسته ماسينيون ودراسة التصوف كتاب مئوية ماسينيون، القاهرة، ١٩٨٤.

(١٦) د. أبو الوفا التفتازاني : مادة تصوف الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٨، ص ٢٦٢-٢٦٦، المجلد الثاني، القسم الأول، وكذلك في كتابه مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٢٠٠.

(١٧) راجع دراستنا عن أسبن بلاسيوس في الكتابات العربية، مجلة المعهد المصري بمطرد- العدد ٢٧ عام ١٩٩٥، ص ٧٧-١٠١.

رائد لدراسات التصوف الإسلامي، وأن جهوده العلمية في ميدانه جهود بارزة، وأنه يتميز بحس نقدي غير عادي، وبذوق لقضايا التصوف يستوقف النظر حقاً»^(١٨).

كان ماسينيون الدافع إذن ومنذ وقت مبكر وراء اختيار التفتازاني موضوع رسالته للدكتوراه، كما كانت كتاباته مصدراً زائداً بالتحليلات والنظريات والنتائج بالنسبة للتفتازاني الذي تأثر بالرجل وبأعماله^(١٩).

وإذا تساءلنا عما جذب التفتازاني إلى ماسينيون وجدنا أن آراء الأخير في نشأة التصوف الإسلامي، هي التي أحدثت تحولاً بارزاً في هذه المسألة والتي أشاد بها التفتازاني واعتمد عليها في دراساته، فقد اتجه ماسينيون في هذه القضية إلى منهج جديد هو البحث في المصطلحات الصوفية والرجوع بها إلى مصادرها الأولى مبيناً العوامل التي ساعدت على نشأة التصوف في الإسلام؛ حتى ليذهب إلى حد القول: "إننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التي اختص بها متصوفة المسلمين نشأت في قلب الجماعة الإسلامية نفسها أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وقرئتهما."^(٢٠) ولا ينكر ماسينيون في الوقت نفسه وجود مؤثرات أجنبية في مجال التصوف، لكنه لا يرد التصوف نفسه إلى وجود مصدر أجنبي. ويمكننا أن نقارن فهم ماسينيون للتصوف الإسلامي الذي تبناه التفتازاني بتفسير الشيخ مصطفى عبدالرازق لنشأة الفلسفة الإسلامية بعيداً عن أية مؤثرات أجنبية، وبصرف النظر عن أسبقية أحدهما على الآخر فإن هذا الفهم وجد صدق لدى الأستاذ، سواء كان مصدره الشيخ الأكبر أو المستشرق الفرنسي رائد دراسات التصوف الذي أثار كل منهما تأثيراً كبيراً في تحديد التفتازاني للنشأة الإسلامية للتصوف.

(١٨) د. أبو الوفا التفتازاني : ماسينيوس ودراسة التصوف الإسلامي، ص ٧١.
(١٩) يقول: "ولما تخرجت في قسم الفلسفة عام ١٩٥٠ وتابعت دراساتي في الماجستير والدكتوراه في مجال التصوف الإسلامي، كنت أجد دائماً فيما كتب الأستاذ ماسينيون من أعمال علمية معيماً لا ينضب فزاد إعجابي بشخصيته وبمنهجه في دراسة التصوف وشدة حرصه على استقصاء مسائله وتحديد معاني اصطلاحاته، نفس المرجع السابق
(٢٠) نفس المرجع السابق ص ٧٢.

ويتبنى التفتازاني في "مدخله" ما انتهى إليه ماسينيون في بحثه عن أصول المصطلح الفني للتصوف الإسلامي وهو أن مصادر المصطلحات الصوفية أربعة: الأول القرآن وهو أهمها، الثاني: العلوم العربية الإسلامية من حديث وفقه ونحوها. الثالث: مصطلحات علماء الكلام الأوائل. الرابع: اللغة العلمية التي تكونت في الشرق في القرون الستة المسيحية الأولى من لغات أخرى كال يونانية والفارسية وغيرهما، وأصبحت لغة العلم والفلسفة^(٢١).

قضايا التصوف :

كونت المصادر السابقة صورة عامة للتصوف الإسلامي؛ معناه وطبيعته وتعريفه ومراحله واتجاهاته وأساسه السيكلوجية ونظرياته الإيستمولوجية وهذا هو موضوع الفقرة الحالية حول قضايا التصوف، التي نبدأها ببيان تعريف التفتازاني للتصوف الذي شغل به في مراحل متعاقبة من دراساته وفي أجزاء متعددة من نصه.

أ- يغلب التفسير النفسي على تعريف مبكر قدمه التفتازاني للتصوف، حيث يحده بقوله : "هو صفاء النفس البشرية، وهو تربية روحية، وفلسفة عملية أساسها المعرفة بالله أولاً وآخرأ. والمتصوف هو ذلك الشخص الذي استطاع أن يروض نفسه ويقاوم شهواته ليتحرر من سلطان البدن وليصل إلى المعرفة اليقينية لأسرار الكون وموجده"^(٢٢).

وفي دراسة تالية يجعل منه منهجاً كاملاً في الحياة يربط حياة الفرد بالمجتمع؛ حيث تبلور لديه تعريف خاص به يتضح في قوله: "والتصوف في رأينا منهج كامل في الحياة، والصوفي المحقق، هو الذي لا يرى تعارضاً بين حياته التبعية وحياة المجتمع الذي عاش فيه، بل هو الذي يستعين بحياة التبعد على حياة المجتمع وما فيها من مشقة وكفاح، والتصوف بهذا الاعتبار يعد "فلسفة إيجابية" تضفي على حياة الإنسان معنى سامياً"^(٢٣). إن هذا التعريف الذي يطالعه به في

(٢١) د. أبو الوفا التفتازاني : المدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٣٦.

(٢٢) د. أبو الوفا التفتازاني : الإدراك المباشر عند الصوفية، مجلة علم النفس التكاملية، المجلد الرابع، العدد الثالث ١٩٤٩، ص ٣٩٦.

(٢٣) د. أبو الفوا التفتازاني : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، ص، ك.

مقدمة الطبعة الأولى من "ابن عطاء الله السكندري وتصوفه" يختلف عن التعريف الأول الذي قدمه في دراسته المبكرة "الإدراك المباشر عند الصوفية" ١٩٤٩م في مسألتين:

الأولى : تتعلق بالموضوع؛ حيث يعالج في "الإدراك المباشر عند الصوفية" مسألة معرفية ذات طبيعة نفسية في إطار توجهات مجلة علم النفس التي كان يشرف عليه الدكتور يوسف مراد في نهاية الأربعينيات (نشرت المقالة ١٩٤٩م)، والتعريف الثاني في مقدمة دراسته عن ابن عطاء الله السكندري، الذي يقدم لنا التصوف الشاذلي السني الأخلاقي التربوي القائم على العمل والمعاملات والعلاقة بالآخرين.

والمسألة الثانية : تتعلق بتاريخ كتابة كل من الدراستين الأول عام ١٩٤٩ قبل ثورة يوليو، والثانية بعدها ١٩٥٨ حيث ظهرت أهمية المجتمع والحياة العامة للأفراد داخل المجتمع وشعور التفتازاني بذلك وهو العالم الذي شارك بشكل ما في الحياة العامة بعد ذلك من خلال عضويته بمجلس الشورى.

ويقدم لنا في دراسة من أخريات أعماله الأكاديمية المنشورة تعريفاً شاملاً للتصوف محدداً إياه بأنه "فلسفة حياة، وطريقة معينة في السلوك يتخذهما الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي، والاتصال بمبدأ أسمى، وعرفان بالحقيقة، وتحقيق سعادته الروحية" والتصوف في هذا التعريف مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة في عصور مختلفة، "ومن الطبيعي كما يقول أن يعبر كل صوفي عن تجربته في إطار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار ويخضع تعبيره عنها أيضاً ما يسود عصره من اضمحلال وازدهار"^(٢٤).

وفي هذا التعريف يحرص التفتازاني على تعريف التصوف عامة، وليس فقط التصوف الإسلامي، وهو يجمع فيه بين الفردية (التجربة الصوفية) والمجتمع والعصر (ما يسود مجتمعه)، وبالإضافة لذلك فالتعريف يحتوي على الخصائص العامة للتصوف التي حددها لنا في كتابه "المدخل" وفي دراسته "التصوف" في خمس خصائص؛ نفسية وأخلاقية وإستمولوجية تنطبق على مختلف أنواع

(٢٤) د. أبو الوفا التفتازاني : مادة تصوف ، الموسوعة الفلسفية العربية.

التصوف، هي : السترقي الأخلاقي، الفناء في الحقيقة المطلقة، العرفان الذوقي المباشر، الطمأنية أو السعادة، الرمزية في التعبير.

وإذا كان تعريف التصوف تطور في كتابات التفتازاني المتعددة، وإن ظل محافظاً على جوهره باعتباره صفاء للنفس وسلوكاً أخلاقياً. فإن بناء العلم وموضوعاته كما نجده وتسميته، نشأته ومراحله، اتجاهاته ومدارسه نجد أصوله في كتاب محمد مصطفى حلمي "الحياة الروحية في الإسلام" وإن كان أستاذنا قد حدد العلم بدقة، وأضاف إلى موضوعاته، وفصل في مراحله وتوسع في أعلامه، وناقش كثيراً من نظريات الفلاسفة الغربيين في التصوف مثل: رسل في دراسته "التصوف والمنطق" ووليم جيمس في كتابه "أنواع مختلفة من الخبرة الدينية" ورد على آراء المستشرقين خاصة في الجدل الذي أثير في القرن التاسع عشر حول التصوف الإسلامي وهل هو مردود إلى مصادر أجنبية. وهذا ينقلنا من التعريف إلى الموضوع نفسه؛ التصوف: نشأته ومراحل تطوره.

ب- يواجه نص التفتازاني مشكلة أصل التصوف ومصادره، ويتابع جهود الرواد: مصطفى عبدالرازق ومحمد مصطفى حلمي وأبي العلا عفيفي في مناقشة آراء الجيل السابق من مستشقي القرن التاسع عشر الذين ردوا التصوف الإسلامي جملة إلى مصدر خارجي أو أكثر. ويلاحظ التفتازاني أن المستشرقين المعاصرين يردون نشأة التصوف إلى مصدر إسلامي أساساً مع التسليم بوجود تأثيرات في عصر متأخر من حضارات سابقة كما يرى "ترمنجهام" في كتابه "الطرق الصوفية في الإسلام". ويرى أن التصوف الذي يذكره ترمنجهام، الذي وصلته إشاعات من التصوف المسيحي أو من الأفلاطونية المحدثة أو من الغوصية هو نوع واحد من التصوف، وهو الذي اصطلح على تسميته بالتصوف الفلسفي، أما التصوف السني الذي يمثلته غالبية صوفية الإسلام فهو إسلامي النشأة والتطور^(٢٥).

(٢٥) د. أبو الوفا التفتازاني: مادة تصوف، ص ٢٥٩، اهتم التفتازاني بكتابات ترمنجهام وحل كتاباته وناقش أعمال مثل "أثر الإسلام على أفريقيا" العدد الأول، مجلد عالم الفكر، الكويت، ١٩٧٠، ص ٢٠١-٢١٥.

ويوضح هذا الرأى الذى يقدمه الأستاذ فى تفسير نشأة التصوف سمة مهمة فى كتاباته، وهى السمة السجالية التى تبرز فى العديد من أعماله والتى تؤدى به فى هذه القضية إلى التأكيد على أن نظريات متقدمى المستشرقين فى مصدر التصوف لم تكن صحيحة أو منطقية، وأن الأثر الأجنبى فى ميدانه لم يظهر إلا فى وقت متأخر من تاريخ الإسلام، وأنه محدود للغاية وعند طائفة قليلة من رجاله. ونلاحظ أن التفتازانى فى موقفه هذا يشيد برأى ماسينيون فى كون التصوف الإسلامى ذا مصدر إسلامى، وقد اجتهد الأستاذ فى تأكيد هذه الحقيقة.

ويرتبط بالنشأة التطور، فقد مر التصوف الإسلامى بمراحل متعددة، وتواردت عليه ظروف مختلفة، واتخذ تبعاً لكل مرحلة ووفقاً لما مر به من ظروف مفاهيم متعددة.

فالمرحلة الأولى من التصوف وهى مرحلة الزهد - وإن كنا نميل إلى اعتبارها مرحلة مستقلة سابقة على التصوف بمعناه الاصطلاحى التى تقع فى القرنين الأول والثانى، وراءها عاملان أساسيان سببا ظهورها هما: القرآن الكريم الذى تضمن آيات كثيرة تدعو إلى الزهد. والعامل الثانى الأحوال السياسية والاجتماعية واضطرابها بعد مقتل عثمان؛ مما دفع كثيراً من اتقاء المسلمين إلى إثارة العزلة والعبادة.

ويبرز نص التفتازانى تحولاً واضحاً طراً على الزهد منذ أوائل القرن الثالث الهجرى على وجه التقريب، ولم يعد الزهاد فى تلك الفترة يسمون بهذا الاسم وإنما عرفوا بالصوفية، هنا أصبح التصوف متميزاً عن الفقه على أساس منهجى، وأصبح لعلم الشريعة جانبان؛ أحدهما علم الجوارح الظاهرة من العبادات والمعاملات، والآخر علم الجارحة الباطنة وهى القلب.

ويظهرنا نص التفتازانى على حرصه الشديد، سواء فى تتبعه لنشأة التصوف أو لتطور مراحلها على الربط بينه وبين الشريعة، ومن هنا تفرقته بين اتجاهين ظهرا فى القرنين الثالث والرابع للتصوف الذى أصبح طريقاً للمعرفة بعد أن كان طريقاً للعبادة، الأول يمثل صوفية معتكولون فى آرائهم يربطون بين تصوفهم وبين الكتاب والسنة، والثانى يمثل صوفية انطلقوا من حال الفناء إلى القول شحطاً

بالاتحاد أو الحلول. ويؤكد التفتازاني على استمرار الاتجاه الأول "السني" أثناء القرن الخامس الهجري، على حين اختفى الثاني أو كاد أثناء هذا القرن. ويرجع ذلك إلى غلبة مذاهب أعل السنة والجماعة الكلامية، ويعد القشيري (ت ٤٦٥هـ) والهروي الأنصاري (ت ٤٨١هـ) من أبرز صوفية هذا القرن الذين نحاوا بالتصوف هذا المنحى.

ويتوقف نص التفتازاني أمام أهم صوفية هذا القرن أبا حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، والذي يظهر كأكبر مدافع عن التصوف السني في كثير من دراسات الأستاذ، وكتبه هي المصدر الأساسي للحديث عن المعرفة الصوفية المباشرة^(٢٦)، والغزالي يتميز على من سبقه من الصوفية بأنه جعل التصوف طريقاً إلى المعرفة بالله واضح المعالم، فتحدث عن موضوعات أفاض أستاذنا فيها الحديث مثل: المعرفة الصوفية من حيث أدواتها ومناهجها وغاياتها. وقد كان صوفياً إيجابياً عني بشئون عصره، فقد وقف في وجه المذاهب الفكرية المنحرفة بقوة ونقدها نقداً علمياً دقيقاً، وكان من الممكن لهذه المذاهب أن تقوض دعائم المجتمعات الإسلامية في عصره، وبعده لو تركت وشأنها^(٢٧). وهو ما فعله التفتازاني في رده على وجودية سارتر أو في بيانه لمعالم "منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة في الجامعة"^(٢٨). وهو ما يمكن أن نعلق عليه الغاية من مجمل النص التفتازاني والتوجه الأساسي لهذا النص.

(٢٦) راجع التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٥٢-١٨٤، سيكولوجية التصوف، مجلة علم النفس أكتوبر ١٩٤٩م، وفبراير ١٩٥٠م، المعرفة للصوفية: أدواتها ومنهجها، مجلة الرسالة ١٩٥٠م، ص ٥٥٠-٥٥٤، الإدراك المباشر عند الصوفية، مجلة علم النفس، المجلد الرابع، العدد الثالث ١٩٤٩م، وكذلك العدد الرابع من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ديسمبر ١٩٩٥م.

(٢٧) د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط ٣، القاهرة ١٩٧٩، ص ١٩٨٤.

(٢٨) د. أبو الوفا التفتازاني : منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة في الجامعة، مجلة المسلم المعاصر، بيروت، ١٩٧٩، وكذلك دراسته الإسلام ووجودية سارتر، العدد الأول من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٧-٢٠.

ويمضى نص التفتازانى فى تحديد تيارين فى التصوف ظهرأ فى القرنين السادس والسابع؛ أحدهما فلسفى والآخر عملى. يتمثل الأول بوضوح عند متفلسفة الصوفية، والآخر عند أصحاب الطريق، ويعرض لكل منهما موضحاً القضايا الرئيسية التى يدور حولها التصوف الفلسفى الذى خصص لأحد أعلامه رسالته للدكتوراه وخص أبرز أعلامه محيى الدين بن عربى (ت ٦٣٨هـ) بدراسة مستفيضة عن "الطريقة الأكبرية" فى الكتاب التذكارى الذى صدر عنه^(٢٩). ويرتبط التبار الثانى بالغزالى ارتباطاً وثيقاً ويفيىض فى الحديث عنه ويخصص له دراسته فى الماجستير عن "ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه"، و"ابن عباد الرندى"^(٣٠) ويكتب عن أهم أعلامه فى "معجم أعلام الفكر الإنسانى"^(٣١).

ويتوقف التفتازانى عند بعض شخصيات التصوف الإسلامى التى كان لها أثرها الواضح على التصوف المسيحى فى العصر الوسيط، والفكر الأوروبى فى عصر النهضة، خاصة للغزالى الذى ترجمت معظم أعماله إلى اللاتينية وغيرها من اللغات الأوربية، والذى وصف بأنه أكثر المفكرين الذين أنجبهم الإسلام أصالة، وأكبر علماء العقائد فيه^(٣٢)، يليه ابن عربى الذى كان له أثر كبير على بعض مفكرى أوربا، ويرجع الفضل فى بيان هذا الأثر إلى الأسبانى بلاثيوس، الذى يرى أن جميع الصوفية الذين جاءوا بعد ابن عربى فى الشرق والغرب على السواء قد تأثروا به^(٣٣). كذلك من الشخصيات الصوفية التى عرفت فى أوربا وعرض لها الأستاذ، الصوفى الأندلس ابن عباد الرندى (ت ٨٠٥هـ)، الذى كتب عنه بلاثيوس

(٢٩) د. أبو الوفا التفتازانى : الطريقة الأكبرية، الكتاب التذكارى عن محيى الدين بن عربى، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٢٩٥-٣٥٣.

(٣٠) د. أبو الوفا التفتازانى : ابن عباد الرندى حياته ومؤلفاته، مجلة معهد الدراسات الإسلامية فى مدريد، المجلد السادس، العدد ٢-١، عام ١٩٥٨، ص ٢٢١-٢٥٨.

(٣١) راجع مواد : ابن عطاء الله السكندرى أحمد زروق (ت ٨٤٦-٨٩٩هـ)، أحمد الدردير (١١٢٧-١٢٠١هـ)، أحمد بن إدريس (١١٧٣-١٢٥٣هـ)، أحمد بن الشرقاوى (١٢٥٠-١٣١٦هـ)، معجم أعلام الفكر الإنسانى.

(٣٢) د. أبو الوفا التفتازانى : مادة تصوف : الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، بيروت ١٩٨٦، ص ٢٦٥.

(٣٣) الموضوع نفسه.

تحت عنوان "أسباني مسلم سابق على القديس يوحنا الصليبي" موضحاً تأثيره على المدرسة الكرملية في التصوف، كتب عنه التفتازاني دراسة مستقلة، كما كتب عنه في بحثه "أبن عطاء الله السكندري" موضحاً كل ما يتعلق بحياته الصوفية محلاً مؤلفاته^(٣٤)، وكذلك ابن سبعين الذي راسله الأمبراطور فردريك الثاني وعرفه معاصره ريمون لولو، وبعد تحليل صورة الصوفية المسلمين في أوروبا يؤكد التفتازاني أن التصوف كان الميدان الذي اتصلت فيه مسيحية القرون الوسطى بالإسلام اتصالاً وثيقاً^(٣٥).

تلك هي بنية وموضوعات التصوف الإسلامي التي عرضها التفتازاني، ولنا عليها ملاحظتان: الأولى أنها تناولت التصوف الإسلامي باتجاهيه السني والفلسفي في العصور الوسطى عند أهم أعلامه دون التطرق إلى التصوف في العصر الحديث، اللهم إلا في بعض مواد معجم أعلام الفكر الإنساني. والملاحظة الثانية: أن الأستاذ من خلال تلاميذه كون مدرسة متميزة من الباحثين استوفت معظم جوانب هذا العلم، سواء في موضوعاته أو تاريخه أو أعلامه، بحيث يمكن القول: إن ما قدمه الأستاذ من خلال دراساته ودراسات تلاميذه يفوق جهد أي باحث آخر في هذا الميدان، وتلك في نظري وإن كانت لا تدخل في متن النص التفتازاني فهي بلا شك هوامشه المكثفة أو ظلاله الوارفة.

جـ- ويقدم نص التفتازاني ويتضمن مجموعة من القضايا الاستمولوجية والسيكولوجية، يعرض في أحد دراساته لنظرية المعرفة وأداتها ومنهجها وموضوعها عند الصوفية وفي الدراسات الأخرى للجوانب النفسية من التصوف باعتباره حالات وجدانية. وقد قدم لنا هذه الدراسات في فترة مبكرة من حياته وربما قبيل تخرجه وحتى حصوله على درجة الماجستير، وذلك في مجلتي الرسالة وعلم النفس عام ١٩٤٩-١٩٥٠م.

(٣٤) راجع التفتازاني: ابن عباد الرندي، وكذلك ابن عطاء الله السكندري.

(٣٥) د. أبو الوفا التفتازاني: مادة تصوف ص ٢٦٦.

يعرض فى نظرية المعرفة الصوفية: أدواتها ومنهجها وموضوعها وغايتها للموضوعات التالية فى ست فقرات:

١- المقامات والأحوال طريق موصل للمعرفة.

٢- علم الظاهر وعلم الباطن.

٣- أداة المعرفة عند الصوفية.

٤- منهج الكشف عند الصوفية وطبيعة هذا المنهج.

٥- موضوع المعرفة الصوفية.

٦- غاية التحقق بالمعرفة الصوفية.

يحدد التفتازانى موضوعه بدقة موضحاً اتفاق الصوفية على أن غاية السالك إلى الله أن يتحقق بمعرفته سبحانه وتعالى معرفة يقينية، والأحوال والمقامات هى الطريق الموصل إلى المعرفة. وأن الكلام فيما يعرض للنفس والقلب من أحوال وما تكتسبه من مقامات سماها المتصوفة بعلم الباطن أو الحقيقة أو الدراية، وفرقوا بينه وبين علم الظاهر أو النقل أو علم الرواية. ويؤكد اعتماداً على اللمع للطوسى والرسالة للقشيري أن الصوفية لا يعتمدون على العقل، إذ إن العقل عاجز عن إدراك حقيقة الذات الإلهية، التى تدرك إدراكاً مباشراً لا مدخل للعقل فيه، وذلك بواسطة أخرى هى القلب، فهم يعتمدون على الذوق، ويوضح لنا ذلك باستشهادات من الجرجاني، والطوسى، وابن خلدون، والشعراني، وابن عربى، والغزالي فى كتبه المتعددة، والجيلانى، وصوفى مصرى هو الشيخ حسن رضوان (ت ١٣١٠ هـ) الذى يرى فى كتابه "روض القلوب المستطاب" أن "علم الحقيقة لم يتوصل إليه الصوفية عن طريق التفكير أو العقل، إنما عن طريق الكشف والإلهام"^(٣٦)، ولكى يبين طبيعة الكشف باعتباره منهجاً من مناهج المعرفة يفرق بين: معرفة استدلالية ومعرفة مباشرة حدسية؛ لينتهى إلى أن المعرفة الصوفية إنما هى من قبيل العرفان المباشر ووسيلتها هى الإدراك الصوفى الوجدانى *Intuition mystique* وهذا هو ما ينطبق على ما يطلق عليه الصوفية كلمة "كشف".

(٣٦) د. أبو الوفا التفتازانى : المعرفة الصوفية، مجلة الرسالة، القاهرة ١٩٥٠، ص ٥٥٤.

وكان التفتازاني قد تناول الموضوع نفسه من قبل ١٩٤٩م تحت عنوان "الإدراك المباشر عند الصوفية" مؤكداً على نفس المعاني، حيث أوضح أن العلوم السلطانية التي تأتي أصحابها عن طريق الكشف وارتفاع حجب الحس هي معرفة مباشرة للذات الإلهية وصفاتها، ثم هي بالتالي معرفة لحقائق كل موجود، وإدراك لأسرار الكون وبواطن الشريعة وأحكامها، وهي معرفة يقينية لأنها كشفية.

ولما كان الإدراك الوجداني المباشر هو نوع من الإلهام ناشيء عن الكشف والمشاهدة، وهو نتيجة لتلك الأزمت النفسية والحالات الوجدانية التي يعاينها المتصوف، وأن الصوفية يطلقون عادة على هذا النوع من الإدراك كلمة كشف Intuition، فإن التفتازاني ينتقد ما ذهب إليه الخضيرى في دراسته "كيف تترجم الاصطلاح intuition التي يبين فيها أن أقرب الألفاظ العربية لترجمة هذا الاصطلاح في استعمال الصوفية هو لفظ الذوق الذي يقابله بالألمانية Ezlehnis

ويؤكد التفتازاني أن هذه الكلمة غير دقيقة، لأن الذوق يدل على حالة وجدانية من حالات المتصوف، فضلاً عن أن الصوفية أنفسهم لم يستعملوا هذه الكلمة للدلالة على كونها منهجاً للوصول إلى المعرفة، ويتضمن نصاً ما يثبت ذلك مما جاء في اصطلاحات محيي الدين بن عربي، والكاشى السمرقندى، والتهانوى والسهرودى والقشيرى مما يفهم منه أن الذوق حالة وجدانية، أو حال يترقى منه المتصوف إلى غيره، وليست بذلك النوع من الإدراك المباشر الذي هو نهاية ما يصل إليه المتصوف، ويؤكد على ما أورده ابن عربي في الباب الثالث والسبعين من الفتوحات، والتدابير الإلهية، لينتهى إلى أنه من الأدق أن تترجم كلمة Intuition في استعمال الصوفية بالكشف^(٣٧)، وتظهر هذه الاستشهادات قوة حجج التفتازاني وتوفره على المصادر الأساسية للاصطلاحات الصوفية واعتماده الكبير على ابن عربي الذي استشهد بالعديد من كتاباته وضمنها نصه.

(٣٧) د. أبو الوفا التفتازاني: الإدراك المباشر عند الصوفية، مجلة علم النفس، المجلد الرابع، العدد الثالث، ١٩٤٩، ص ٣٧١-٣٧٢.

ويظهر نص التفتازانى الاهتمام الكبير بدراسة الناحية السيكلوجية؛ حيث يعتمد فى العديد من دراساته على مراجع علماء النفس، ويذكر ويستشهد بكتابات الباحثين المعاصرين فيه، ويخضع الصوفية وأقوالهم لتحليلات علم النفس كما نجد فى دراستيه عن "ابن عطاء الله السكندرى" و"الطريقة الأكبرية" ويخصص دراسة عن "سيكلوجية التصوف" موضحاً أن التصوف رغم أنه كمذهب يختلف باختلاف الأديان جميعاً، ومن العسير أن نجد له تعريفاً جامعاً مانعاً من تواحيه الدينية والفلسفية والأخلاقية فإنه من الوجهة السيكلوجية من الممكن تعريفه، فهو سلسلة متصلة الحلقات من الحالات الوجدانية الخاصة وإن دراسته تعتمد اعتماداً كبيراً على المنهج الاسيتطائى فى علم النفس^(٢٨).

ويحاول أن يرسم صورة عامة واضحة المعالم للطريق الذى يسلكه الصوفى بوجه عام، وأن يصنف هذه الحالات الوجدانية التى ترتبط ببعضها ارتباطاً وثيقاً، بحيث يخضع التصوف لقانون سيكلوجى عام يمكن أن يوحد بين المتصوفة على اختلافهم، ويحلل الأستاذ حالات المتصوف النفسية فى أربعة أسس يصيغ لنا من خلالها سيكلوجية التصوف وهى:

(أ) حالة الاستعداد النفسى الصوفى الذى قد ينشأ عن الإحياء الخارجى أو الذاتى، وغالباً ما تكون الصدمات النفسية عاملاً مهماً فى ظهور هذا الاستعداد النفسى للتصوف. وهو يعتمد على تحليل كلام الغزالى فى "المنقذ من الضلال" الذى يقارنه بالقدّيس أوغسطين موضحاً أن هذه المرحلة تتركب من عدة حالات وجدانية كالشك والقلق النفسى والكآبة، والحزن العميق، والخوف من أشياء مجهولة، ومحاولة إدراك حقيقة الكون وكشف المحجوب وإحساسات أخرى مبهمة غامضة تنتهى جميعها بواسطة الإحياء بالاتجاه نحو الله وسلوك طريق التصوف.

(ب) العاطفة الصوفية وتكوينها، فالحب الصوفى هو الحالة الوجدانية التى تصدر عنها سائر الحالات الأخرى، وهو المحور الرئيسى الذى تدور حوله

(٢٨) د. أبو الوفا التفتازانى : سيكلوجية التصوف، مجلة علم النفس، أكتوبر، ١٩٤٩، ص ٢٩١

موضوعات التصوف، وأن هذه العاطفة الصوفية من نوع خاص من العواطف التى تتخذ المثل العليا موضوعاً لها.

(جـ) ضرورة وجود شيخ : والشيخ كما يصفه فى حقيقة الأمر طبيب نفسانى بارع^(٣٩) فهو يلجأ إلى التحليل النفسى لتعرف أحوال النفس وتشخيص أمراضها، ويشير إلى التصنيف السيكولوجى، الذى ذهب إليه الصوفية فيما يختص بقوى الإنسان وملكاته النفسية.

(د) المجاهدة النفسية، وهى سمة التصوف وبداية طريقه وأساسها هو قمع الميول والنزعات التى لا توافق المبادئ الأخلاقية، وهذا القمع يكون قمعاً شعورياً إرادياً فيما يرى التفتازانى، الذى يؤكد على أن سلوك المتصوف فى المجاهدة سلوك إرادى يتميز بالقدرة على الكف وتركيز الانتباه فى اتجاه معين مرسوم يرى المتصوف أنه أسمى من غيره، ويرى الأستاذ أن المجاهدة النفسية وسيلة من وسائل الإعلاء للغرائز الإنسانية، ويؤكد إن الصوفية توصلوا من اهتمامهم بالجانب السيكولوجى والأخلاقى إلى قواعد مهمة فيما يتعلق بالسلوك، وأشاروا على مريدتهم بالأخذ بها للإتصاف بالكمال الأخلاقى.

ولسنا ملاحظات على هذه الدراسة التى أراد فيها التفتازانى أن تكون قانوناً سيكولوجياً عاماً : الأولى أنه لم يستمد مادته إلا من التصوف الإسلامى معتمداً على أكبر قدر من اصطلاحات الصوفية فى هذا المجال، وإن كان قد أشار إشارتين عابرتين للقديس أوغسطين إلا أنه لم يتعرض للتصوف فى الديانات الشرقية القديمة والأديان الأخرى. والثانية : إنه طبق هذا البحث النظرى على موقف ابن عطاء الله السكندرى وكذلك على مقالته عن "الطريقة الأكبرية".

(٣٩) ويذكر أربع قوى هى: النفس والروح والقلب والسر ولكل منها وظيفة معينة، فالنفس عندهم مركزاً للشهوات والأفعال المذمومة والروح مبدأ للحياة والأفعال الحميدة، والقلب محلاً للمعرفة، والسر محلاً للمشاهدة، ويرى إننا لا نستطيع أن نضع حدوداً فاصلة بين هذه القوى إذ إنها ذات تأثير متبادل وإنها مرتبطة ببعضها ارتباطاً وثيقاً، المرجع السابق.

وتكتمل هذه المجموعة من الأبحاث بدراسته "نظرة إلى الكشف الصوفي التي شارك بها في عدد خاص أصدرته مجلة الفكر المعاصر عن برتراندرسل ١٩٦٧ (٤٠).

وينبه على أن محاولة رسل لا يجب أن يفهم منها أنها قد استحال إلى مدافع عن الصوفية، وهو يعلن صراحة أن في التصوف نوعاً من الحكمة يمكن أن يمتدح من حيث إنه موقف تجاه الحياة لا من حيث هو عقيدة عن العالم وهذا هو الذي جعل رسل لا يوافق فلاسفة الصوفية على الكثير من الآراء التي يذهبون إليها، وهو ينتقدها نقداً دقيقاً؛ ليبين ما تتطوى عليه من الفساد نتيجة المنهج الخاطي الذي أدى بهم إليها^(٤١)، ويرى أن ملاحظات رسل على جانب كبير من الأهمية في دراسات التصوف، وهي لا تصدق فقط على التصوف في الغرب، وإنما تصدق أيضاً على التصوف الإسلامي.

ويعدد لنا التفتازاني الخصائص التي حددها رسل للتصوف ويفيض في تحليلها وإن لم يسع لتطبيقها على الصوفية المسلمين، ففي وصفه كيف بدأت حياة ابن عطاء الله السكندري الصوفية، يصف لنا الحالة النفسية له التي تمثل البداية في سلوكه الطريق الصوفي والتي سببها له تجاذب دوافع متعارضة، فالتمس لنفسه مخرجاً منها بالالتجاء إلى الله، ويحلل هذه الحالة بالاعتماد على دراسة "إميل بوترو" سيكولوجية التصوف^(٤٢)، وفي حديثه عن الكرامات يتوقف عند معنى

(٤٠) قد نشر الفيلسوف الإنجليزي في يوليو ١٩١٤ بحثاً عنوانه "التصوف والمنطق"، عالج فيه التصوف من حيث هو منهج في المعرفة أثره عديد من الفلاسفة منذ اليونان إلى العصر الحاضر من حيث هو مجموعة اعتقادات، كما ناقش في هذا البحث إمكان وجود علاقة بين التصوف كتجربة ذاتية والعلم بما يدعو إليه في منهجه من موضوعية خالصة، ولفت الأنظار إلى أن بعض كبار الفلاسفة قد أمكنه أن يجمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلمية، ورأى في ذلك الجمع والتوفيق سموا فكرياً جعل من أصحابه فلاسفة بالمعنى الصحيح، د. أبو الوفا التفتازاني : نظرة إلى الكشف الصوفي، مجلة المعاصر، العدد رقم ٣٤، القاهرة، ديسمبر ١٩٦٧م، ص ٣٣.

(٤١) المرجع السابق: ص ٣٣.

(٤٢) فذهابه إلى أستاذه أبي العباس المرسى الذي وجهه إلى الطريق الصوفي. ويعتبر التفتازاني التقاء ابن عطاء بشيخه لأول مرة نقطة التحول من حياته العادية إلى حياة صوفية التي يطلق عليها عالم النفس المعاصر روبرت فوكس للتوبة الصوفية Mystical conversion في

"الوارد"، وهو حالة نفسية ترد على الصوفى يغيب معها تماماً عن شعوره بنفسه دون تعمد منه، ويستعين بما جاء فى قاموس علم النفس Warren، ليفسر لنا بعض وقائع حياة ابن عطاء وما حدث له مع أتباعه^(٤٣)، وفى الفصل الثانى من القسم الثانى من كتابه يصنف بواعث السلوك بردها إلى قوى النفس المختلفة موضحاً أن ارتباط علم النفس عند ابن عطاء بعلم الأخلاق، لا يقلل من قيمة ما توصل إليه الصوفية من آراء نفسية^(٤٤).

وفى بيض التفاتزانى فى الحديث عن الجانِب النفسى حين تتناول للطريقة الأكبرية، حيث يؤكد أن الشيخ هو الطبيب (النفسى) المعالج للمريد السالك^(٤٥). فالاستعداد النفسى شرط أساسى للتصوف^(٤٦). ويرى أن الرياضيات العملية التى كان يستخدمها ابن عربى فى سلوكه وينصح بها مريديه، ذات تأثير قوى على تكوين المريد من الناحية النفسية^(٤٧) والخلوة عند الصوفية تجعل شخصية الصوفى قريبة مما يطلق عليه علماء النفس الشخصية الانطوائية، ويستمر فى هذا التحليل المستند إلى أبحاث علم النفس لتوضيح الحالات المختلفة التى يمر بها الصوفى فى حياته.

ويتضمن النص التفاتزانى عدداً من شخصيات الصوفية مختلفى الاتجاهات، خصص لهم بعض الدراسات الطويلة مثل ابن عطاء الله، وابن سبعين، أو أبحاث مستفيضة مثل ابن عباد الرندى، وابن الفارض، وابن مسرة، والبسطامى. مما يجعلنا ننبين نوعين من الأبحاث الأول يعرض فيه لقضايا صوفية، والثانى يتناول

كتابه "المدخل إلى علم النفس الدينى". د. أبو الوفا التفاتزانى : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، ص ٥٣-٥٤.

(٤٣) المرجع السابق : ص ٧٤.

(٤٤) وهذا ما يوضحه إميل بوترو الذى أنصف الصوفية كباحثين فى مجال علم النفس، ومن هنا فهو يشبه الشيخ المرشد بالطبيب النفسانى. نفس المرجع : ص ١٧٣

(٤٥) قال المريد كما صورته لنا ابن عربى هو بتعبير علم النفس الحديث خاضع على النوام لإحياء شيخه الذى يوجه سلوكه الذى يوجه سلوكه وفق اتجاه مثالى مرسوم، د. أبو الوفا التفاتزانى : الطريقة الأكبرية، الكتاب للذكارى لابن عربى، ص ٢٢٣.

(٤٦) المرجع السابق : ص ٢٢٣.

(٤٧) المرجع السابق : ص ٢٣٥.

فيه الأعلام، وسوف نعرض فى هذه الفقرة لأعلام الصوفية الذين حفل بهم نص التفتازانى.

١- ويأتى فى مقدمة هؤلاء ابن عطاء الله السكندرى الصوفى الشاذلى الذى خصه بأكثر من دراسة^(٤٨). وابن عطاء الله شخصية صوفية مصرية لها خطرهما، ويعد صاحبها بحق ممثلاً للتصوف المصرى فى أوائل القرن الثامن الهجرى، وتجاوز أهميته التصوف الإسلامى إلى التصوف المسيحى، بالإضافة إلى كونه أديباً بارعاً ذا طريقة فى البلاغة ومكانة مرموقة فى تاريخ الأدب الصوفى العربى وإماماً من أئمة المدرسة الشاذلية. ودرسته عنه "ابن عطاء الله وتصوفه" تنقسم إلى قسمين: الأول عن ابن عطاء وعصره وحياته التصوفية ومصنفاته فى ثلاثة فصول، والقسم الثانى فى المذهب العطاءى فى فصول سبعة تتناول على التوالى: الفكرة الأساسية فى المذهب العطاءى وهى إسقاط التدبير، ثم النفس الإنسانية، ومجاهدة النفس فى الفصل الثالث، ثم النفس وآداب السلوك، والنفس بين المقامات والأحوال، ثم المعرفة، وأخيراً شهود الأحذية فى الوجود، معقبات على ذلك بمناقشة بعض تأويلات المذهب العطاءى فى الأحذية وتفسير الوجود.

وإذا كان بحث ابن عطاء أول أبحاث التفتازانى الأكاديمية ١٩٥٥، فقد شغل الأستاذ به فأعاد الكتابة عن الحكم العطاءية فى المجلد الثالث من تراث الإنسانية إبريل ١٩٦٥م، حيث عرض لحياته ومصنفاته وللحكم العطاءية التى تعد من وجهة نظره أهم ما كتب ابن عطاء فى التصوف، ويمكن اعتبار مصنفاته الأخرى بمثابة شروح لما انطوت عليه الحكم من الآراء. ويتناول موضوعات الحكم وخصائصها وقيمتها من الناحية التصوفية التى يظهر فيها الرمز الصوفى، ويشير للشروح المختلفة عليها ويقدم مختارات منها. ثم يتناول ابن عطاء مرة ثالثة فى معجم أعلام الفكر الإنسانى عارضاً لحياته وتصوفه ومؤلفاته وآرائه الصوفية وتأويلاتها.

(٤٨) عن ابن عطاء الله كتب التفتازانى بالإضافة لدرسته المهمة عن ابن عطاء السكندرى وتصوفه، كتب مادة ابن عطاء الله فى معجم أعلام الفكر الإنسانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٢٢١-٢٢٥، وحكم ابن عطاء الله السكندرى، مجلة تراث الإنسانية، المجلد الثالث القاهرة إبريل ١٩٦٥، نص ٣١٣-٣٢٠.

٢- ويرتبط بابن عطاء الله شارح الحكم ابن عباد الرندى الصوفى الأندلسى الذى كان ممثلاً للمدرسة الشاذلية الصوفية فى أسبانيا فى القرن الثامن الهجرى، وإذا كان الفضل يرجع إلى آسبن بلاثيوس فى الإبانة عن أهمية الرندى فإن بحث الأستاذ يظهر لنا السمة السجالية التى تتميز بها كتابات شيخنا، فهو يأخذ على المستشرق الأسبانى رده اتجاه المدرسة الشاذلية فى مذهب الزهد فى الكرامات إلى مصدر مسيحى من الرهبانية، وأنه لم يحاول أن يلتمس لهذه النظرية مصدراً إسلامياً. بالإضافة إلى أنه لم يعن بدراسة مذهب الرندى دراسة مستقلة تبين أهميته كصوفى له مكانته فى التصوف الإسلامى، ويظهر بحثه عن الرندى وكأنه مجرد وسيط يقوم بنقل آراء المدرسة الشاذلية إلى متصوفى الأسبان من المسيحيين. وأنه أى بلاثيوس اعتمد فى دراسته على "شرح حكم ابن عطاء الله" للرندى الذى وإن كانت له قيمة تصوفية كبرى إلا أنه لا يظهرنا على آراء الرندى الشخصية إلا بمقدار ضئيل.

ويقدم لنا ننص التفتازانى عن الرندى حياته بالتفصيل مبيناً مدى ارتباطها بمذهبه الصوفى، كما يقدم دراسة مستفيضة عن مصنفاته^(٤٩). كذلك يوضح لنا أن مذهب الرندى الصوفى قد أثر بشكل واضح فى تصوف المشاركة، وأنه كانت له مكانة ممتازة فى التصوف المغربى، والتصوف المسيحى فى حياته وبعد مماته، يبحث التفتازانى فى القسم الأول حياة الرندى؛ حيث يعرض لنا اسمه ولقبه ونسبه، مولده ونشأته، ودرسته للعلوم الدينية، سلوكه طريق التصوف، دوره فى الطريقة الشاذلية، بعض جوانب من حياته الخاصة وأخلاقه، توليه الإمامة والخطابة بمسجد القرويين بفاس، وفاته وقبره، وتلاميذه. وفى القسم الثانى مصنفات الرندى وقيمتها التصوفية وأهميتها وثبت شامل بها.

(٤٩) يقول: "ومن حق الرندى أن نجلى مذهبه ونبرز شخصيته لا على أنه وسط بين الفكر الإسلامى والفكر المسيحى فحسب وإنما كصوفى له مذهبه الصوفى المتصف بالأصالة وله مكانته فى تاريخ التصوف الإسلامى بوجه عام". أبو الوفا التفتازانى : ابن عباد الرندى ، ص ٢٢٢.

ويتناول فى هذا السياق عدداً كبيراً من أعلام التصوف السنى وأصحاب الطرق نذكر منهم: أحمد الرفاعى (ت ٥٧٣هـ) الذى انتشرت طريقته بمصر عن طريق أبى الفتح الواسطى الذى أقام بالإسكندرية، ودفن بها (٥٨٠هـ) ^(٥٠).

وأحمد رزوق (٨٤٦-٨٩٩هـ) أحد كبار الصوفية على الطريقة الشاذلية الذى ترجع أهميته عند التفتازانى إلى عناية بتحديد الصلة بين التصوف والفقه كما يتبين من كتابه "قواعد التصوف" وهى محاولة أصيلة لانجدها عند غيره من الصوفية السابقين عليه. يدعو للتوقف عن الحكم على متفلسفى الصوفى. ويرى التفتازانى أن هذا رأى متصف بالجرأة من صوفى شاذلى ^(٥١)، ويعتبره الأستاذ من دعاة إصلاح التصوف بالمغرب فى القرن التاسع الهجرى.

كذلك أحمد الدردير (١١٢٧-١٢٠١هـ) أحد كبار الطريقة الخلوتية بمصر فى القرن الثانى عشر الهجرى الذى عين شيخاً على أهل مصر بأسرها فى وقته حساً ومعنى ^(٥٢). ويكتب عن أحمد إدريس (١١٧٣-١٢٥٣هـ) من أقطاب الصوفية العماليين من أصحاب الطرق فى القرن الثانى عشر الهجرى ^(٥٣). أسس الطريقة الإدريسية أحد فروع الطريقة الشاذلية وتعتبر السنوسية فى ليبيا والميرغينية فى السودان فرعين لها.

وأحمد بن الشرقاوى (١٢٥٠-١٣١٦هـ) أحد متأخرى الصوفية على طريقة الخلوتية فى صعيد مصر، وهو كما يخبرنا التفتازانى صاحب اتجاه واضح إلى إصلاح أوضاع الطرق الصوفية فى عصره ^(٥٤).

ومقابل هؤلاء الأعلام من التيار السنى الشاذلى ومن أصحاب الطرق يتناول التفتازانى: ابن سبعين وابن مسرة وابن عربى من الصوفية المتفلسفين. يكتب عن أبى يزيد البسطامى الذى اختلفت الآراء فيه اختلافاً بيناً. ورويت عنه أقوال من

(٥٠) د. التفتازانى : مجلة الأزهر العدد ٥ ، السنة ٤٥ ، يناير ١٩٨٧م، ص ١٠٤-١٠٥.

(٥١) المصدر السابق : ص ٤٤٩-٤٥١.

(٥٢) المصدر السابق : ص ٤٤٧-٤٤٨.

(٥٣) المصدر السابق : ص ٤١-٤٣.

(٥٤) المصدر السابق : ص ٤٥٣-٤٥٤.

قَبِيل الشطحيات وغلب عليه حال الفناء ويفيض في ذكر أقواله وينتهي إلى أن أبا يزيد لا يقصد حقيقة الاتحاد لمخالفته صراحة للعقيدة الإسلامية^(٥٥).

ويكتب عن ابن مسرة (٢٦٩-٣١٩هـ)؛ من أوائل فلاسفة الأندلس ذوى النزعة الصوفية، ويربط بينه وبين المعتزلة ويشير إلى أنه أخذ علومه على أبيه^(٥٦)، إلا أن أهم الأعلام الذين يتناولهم بالبحث والدراسة من أصحاب هذا التيار والذين أفسح لهم مكاناً في نصه هما ابن سبعين وابن عربي، خص الأول بأطروحته في الدكتوراه حولاً "ابن سبعين وفلسفته الصوفية" وبمادة طويلة في "معجم أعلام الفكر الإنساني" بالإضافة إلى دراسة مقارنة بينه وبين السهرودي حكيم الإشراق^(٥٧) وكذلك في مدخل إلى التصوف الإسلامي^(٥٨).

وتنقسم دراسته الأساسية عن ابن سبعين إلى قسمين، الأول : يتناول ابن سبعين ومصنفاته ومنزلته وأثره في ثلاثة فصول. والثاني في فلسفته في ستة فصول، تشمل: الوحدة المطلقة، التحقيق والمحقق، منطق المحقق، النفس والعقل، الأخلاق النظرية، الأخلاق العملية. فابن سبعين أبرز ممثلي مذهب الوحدة الوجودية المطلقة، ومن أبرز ما يميزه أنه مفكر ناقد قد استوعب كثيراً من الآراء والفلسفات. وكانت عناية التفتازاني بالإضافة إلى إبراز الجوانب المجهولة في مذهب ابن سبعين موجهة إلى إظهار علاقة مذهبه بالكتاب والسنة اتفاقاً واختلافاً؛ حيث انتهى إلى كون الفيلسوف الصوفي الأندلسي مسلم مؤمن، رائده أنه يؤيد الشريعة وأنه يدافع عن السنة وأنه يكشف للناس أسرارهما.

ويدور ما كتبه عن ابن سبعين في معجم أعلام الفكر الإنساني في هذا الاتجاه، فهو يتناول حياته ومؤلفاته وتصوفه والوحدة المطلقة، ثم علاقته بالمنطق

(٥٥) المصدر السابق : ص ٩٨١-٩٨٤.

(٥٦) المصدر السابق : ص ٢٦٩-٢٧١.

(٥٧) د. أبو الوفا التفتازاني : ابن سبعين وحكيم الإشراق، الكتاب التذكاري عن السهرودي، القاهرة ١٩٧٤، ص ٢٩٣-٣١٨.

(٥٨) د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص ٢٠٥-٢١١.

الأرسطى^(٥٩). ويقارن بينه وبين السهروردى حكيم الإشراق، موضحاً مفهوم ابن سبعين للحكمة الإشراقية، ونقده للسهروردى مع ملحق مجموعة من النصوص التى ينتقد فيها ابن سبعين الحكمة المشرقية وآراء السهروردى.

ويتخذ التفتازانى الموقف نفسه من ابن عربى فى دراسته الطريقة الاكبرية. حيث يوضح لنا لماذا سميت طريقة ابن عربى الاكبرية. ويتناول شيوخها وأسانيدها، ويناقش زعم لاشائليه من أنها فرع من الطريقة القادرية، ويبين منهجها وغايتها ويتوقف بالتفصيل عند أصولها العامة وآدابها، مثل: السلوك والسفر، ضرورة الشيخ للمريد، العزلة والخلوة، الصمت والجوع والسهر، الذكر، موضحاً أثر الرياضات العملية فى نفسية السالك، ثم يناقش مكانة ابن عربى كشيخ للطريقة الاكبرية، ولماذا لم تنتشر الطريقة الاكبرية انتشاراً واسعاً. وهو فى ذلك يستند إلى الأسس الإسلامية للتصوف المبنية على الكتاب والسنة؛ لذا فهو دائم الإشارة إلى أقطاب الطريقة الشاذلية التى تعد بالنسبة له المعيار الذى يتناول طريقة ابن عربى على أساسها خاصة ابن عطاء الله السكندرى ومؤلفاته^(٦٠)، وهو ينطلق فى ذلك من تناول النفسى للتصوف، فمن المفيد كثيراً فى دراسة النظريات الصوفية أن نسأل دائماً هذا السؤال: ما هى الظروف النفسية التى تحيط بالصوفى حين كان يعبر عن نظريته فى هذه المسألة أو تلك^(٦١).

ويؤكد التفتازانى تأثر ابن عربى ليس بالتصوف الفلسفى بل برسالة القشبرى ومصنفات الغزالى^(٦٢). والمنتمى لهذه الطريقة يجعل أعمالها كلها خالصة من حظ طلب المقامات، كما يهرب دائماً من مواضع التهمة^(٦٣). وفى حديثه عن السلوك والسفر، يشير إلى أن ابن عربى يجعل العلم الشرعى نقطة البداية فى سلوك

(٥٩) د. أبو الوفا التفتازانى : معجم أعلام الفكر الإنسانى، ص ١٦٣-١٧٠.

(٦٠) د. أبو الوفا التفتازانى : الطريقة الاكبرية ، الكتاب التكملى عن ابن عربى، القاهرة.

١٩٦٩، صفحات: ٣٠٢، ٣٠٥، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٧، ٣٢٥، ٣٣٢، ٣٤٠.

(٦١) المرجع السابق : ص ٢١٧.

(٦٢) المرجع السابق : ص ٣٠١.

(٦٣) المرجع السابق : ص ٣١٢.

السالك، ويذكر أقواله المتعددة التى تؤكد ذلك^(٦٤)، والذكر عند ابن عربى على اختلاف صورته من أهم الرياضات العملية التى ينبغى للسالك للطريق الصوفى أن يلتزمها، تستند عنده وعند غيره من صوفية الإسلام على اختلاف نزعاتهم إلى مصدر إسلامى من القرآن والسنة^(٦٥). وهو يورد أدلة مما نقله أبو يحيى زكريا الأنصارى شيخ الإسلام والشعرانى عنه؛ ليبين مدى احترامهم له "وما له دلالة فى الإبانة عن مكانة ابن عربى باعتباره شيخاً من شيوخ الطرق، أن طرقاً أخرى كالشاذلية، قد أظهروا احترامهم له كشيخ من شيوخ التربية الروحية. فقد أخذ ابن عطاء الله السكندرى أحد أركان الطريقة الشاذلية بكثير من قواعد ابن عربى فى السلوك.. وكان يعظمه"^(٦٦)، وكان الإمام محمد عبده من المدافعين عن ابن عربى.. ويقف التفتازانى عند أتباع الطريقة فى مصر. ويستفاد من هذا الكلام أن الطريقة الأكبرية كانت موجودة بمصر فى القرن الثالث عشر الهجرى وكان أبرز ممثليها هما الشيخ مصطفى المناوى وتلميذه الشيخ على مكتسى البولاقى^(٦٧) ويذكر لنا كثيرين غيرهما من مشايخها، ولقى التفتازانى بعض أتباع هذه الطريقة الصوفية وعلماء الأزهر^(٦٨). وينتهى من ذلك إلى أن ابن عربى قد استطاع رغم ضراوة الحملات التى وجهت إليه فى حياته وبعد مماته أن يحيا على مر العصور بأرائه وتوجيهاته الروحية فى السلوك الصوفى، وأن ينجح فى أن يخلد ذكره كصوفى مرب بوساطة طريقته التى كتب لها البقاء فى العالم الإسلامى منذ القرن السابع الهجرى إلى العصر الحاضر، وهذا مما لم يتهياً لكثير من مفكرى الإسلام وصوفيته وفلاسفته الكبار، وهو من دلائل عظمة شخصيته، إن لم يكن أكثرها فى الدلالة عليه^(٦٩).

(٦٤) المرجع السابق : ص ٣١٤.

(٦٥) المرجع السابق : ص ٣٣١.

(٦٦) المرجع السابق : ص ٣٤٠.

(٦٧) المرجع السابق : ص ٣٤٨.

(٦٨) المرجع السابق : ص ٣٥١.

(٦٩) المرجع السابق : ص ٣٥٢.

وهو موقف فيه تقدير لابن عربى وطريقته. وهو موقف أكثر تسامحاً من حكمه على ابن عربى فى "مدخل إلى التصوف الإسلامى" فرغم الإشادة بأهمية ابن عربى وجهوده وبيان تقدير الغربيين له، وبعد عرض نظريته فى الوحدة الوجودية ونظريته فى الحقيقة المحمدية، ووحدة الأديان يرى أن هذا من الغلو الذى لا مبرر له^(٧٠).

ولا يقتصر نص التفتازانى على أعلام الصوفية بل يضم أعلام الفلاسفة والكلام. فمن كتاباته المبكرة "دراسات فى الفلسفة الإسلامية"^(٧١)، يعرض لمدارسها وأعلامها، وأبحاثه المختلفة فى "الفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية"^(٧٢)، و"ابن طفيل وأثره على الغرب"^(٧٣)، و"إخوان الصفا ودورهم فى التفكير الإسلامى"^(٧٤) وابن رشد وموقفه من التصوف"^(٧٥). كما كتب عن "الوهابية والتصوف"^(٧٦) و"الشيعية والسنة والصوفية". ويهمنى أن نعرض لموقفه من السنة والشيعية والصوفية الذى قدم به كتاب الحر العاملى "وسائل الشيعية"، وكتاب المستدرك للمحقق الميرزا حسين النجاشي. وهو يرى فى نشر هذين الكتابين ما يحقق غاية التقريب بين السنة والشيعية وإيجاد نوع من الفهم المتبادل بينهما فينظر كل فريق منهما إلى الآخر نظرة إنصاف وتقدير^(٧٧).

- (٧٠) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٢٠٤.
- (٧١) د. التفتازانى : دراسات فى الفلسفة الإسلامية ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٥٧
- (٧٢) د. أبو الوفا التفتازانى : الفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية ، مجلة الهدى الإسلامى ، جامعة محمد على السنوسى ، ليبيا العددان ٢-٣ ، أغسطس ١٩٦٤م ، والعددان ٤-٥ ، يناير وفبراير ١٩٦٥م.
- (٧٣) د. التفتازانى : ابن طفيل وأثره على الغرب. ذكرى ابن طفيل فى كتاب تدريس الفلسفة والبحث الفلسفى فى الوطن العربى ، دار الغرب الإسلامى ، بيروت ، ١٩٩٠م ، ص ٣٦٧-٣٧٢.
- (٧٤) د. أبو الوفا التفتازانى : إخوان الصفا ودورهم فى التفكير الإسلامى ، مجلة الهلال القاهرة ، سبتمبر ١٩٧٢ ، ص ٦٦-٧٧.
- (٧٥) د. أبو الوفا التفتازانى : ابن رشد والتصوف ، بالإنجليزية ، فى كتاب ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلى ، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ، ١٩٩٣م ، ص ٤١٥-٤١٩.
- (٧٦) د. أبو الوفا التفتازانى : الوهابية والتصوف ، مجلة التصوف والإسلام ، العدد الأول ١٩٥٨.
- (٧٧) د. أبو الوفا التفتازانى : السنة والشيعية والصوفية ، مقدمة كتاب الحر العاملى ، وسائل الشيعية ونشرها السيد مرتضى الرضوى فى كتابه مع رجال الفكر ، مطبعة النجاح ، القاهرة ، ط ٤ ، عام ١٩٧٩م ، ص ١٧٣.

ويتوقف عند أخطاء الباحثين في أحكامهم عن الشيعة والعوامل التي أدت إلى عدم إنصاف الشيعة، منها الجهل الناشئ عن عدم الإطلاع على المصادر الشيعية والاكتفاء بالاطلاع على مصادر خصومهم موضحاً ضرورة الاعتماد على تراث الشيعة أنفسهم أو تحرى الصدق في الروايات التاريخية التي يجدها الباحث في كتب خصوم الشيعة^(٧٨). ويرى أن الشيعة عموماً يستندون في تشييعهم للإمام على رضى الله عنه إلى شواهد من الكتاب والسنة، ويبين الاتفاق بين السنة والشيعة في أصول العقائد وذلك إذا ما استثنينا مسألة الإمامة في الأحكام الفقهية باستثناء الخلاف حول بعض الأحكام الفروعية مثل "تكاح المتعة" الذي ثبت نسخه عند أهل السنة ولم يثبت عند الشيعة، ومصدر الاتفاق بينهما في أصول العقائد والأحكام الفقهية هو الكتاب والسنة^(٧٩)، وما الخلاف الموجود بينهما بأبعد من الخلاف بين مذهب الإمام مالك وأتباعه من أهل الحديث والإمام أبى حنيفة وأتباعه من أهل الرأي والقياس. ومن هنا كما يرى النفتازانى فلا ينبغي أن يغفل المسلمون من غير الشيعة عن قيمة تراث الشيعة في العقائد وفي الفقه، فهذا التراث يروى عن آل البيت وهم أئمة في الفقه والتشريع وسادة لهم فضلهم ومكانتهم في قلوب المسلمين على اختلافهم.

ويتسع نص النفتازانى للشيعة ولا يستبعدهم ويجعل منهم جزءاً أساسياً في التراث الإسلامى، فليس التشيع دخليلاً على الإسلام، فشان الشيعة مثل الصوفية.

إن بين التصوف والتشييع صلات قوية، ولالإمام على عند الصوفية منزلة رفيعة، فهم يعدونه مثلاً أعلى في الزهد والتقوى. كما أن شيوخ الصوفية من أصحاب الطرق من جلة علماء أهل السنة من الصوفية يرجعون في أسانيد طرقهم إلى أئمة أهل البيت، وهناك في كتب أهل السنة أنفسهم شواهد كثيرة على خصوصية الإمام على في العلم^(٨٠).

(٧٨) السيد مرتضى الرضوى : ص ١٦٥-١٦٦.

(٧٩) المرجع السابق : ص ١٦٧.

(٨٠) المرجع السابق : ص ١٦٧-١٦٨.

وننتقل من قضايا التصوف وتاريخه وأعلامه إلى علم الكلام وللاستاذ إسهامات عديدة فيه منها تحقيقه للجزء الرابع من كتاب القاضى عبد الجبار المعتزلى "المغنى فى أبواب التوحيد والعدل" والذي يدور حول الرؤية^(٨١). وكذلك دراسته عن واصل بن عطاء^(٨٢) والفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية وكتابه "علم الكلام وبعض مشكلاته" والكلام يمثل عند الفكر الفلسفى فى العلوم الشرعية كما يتضح من مقدمة كتابه.

فالمقصود بالفلسفة الإسلامية يعنى الفلسفة التى نشأت وتطورت فى ظل الإسلام وحضارته، وعلماء المسلمين الذين نهضوا للدفاع عن عقائد الإسلام مستنديين إلى الأدلة العقلية هم المتكلمون، واذين شغلوا أنفسهم بالأحكام الشرعية الفروعية وكيفية استنباطها من أدلتها هم الأصوليون^(٨٣). ومن هنا يميز التفازانى بين نوعين من الفكر الفلسفى فى الإسلام: أولهما: الفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية، وفيه تتجلى قدرة المسلمين على الابتكار، وثانيهما: الفكر الفلسفى الخالص. ويرى أنه من غير الممكن أن نعطى صورة للفكر الفلسفى فى الإسلام إذا اقتصرنا على ما كتبه الفلاسفة الخالص وحدثهم.

ومنهجه فى دراسة المشكلات الكلامية قائم على أساس رد كل مشكلة من تلك المشكلات إلى أصلها من الكتاب والسنة. والمهم هنا، ذكر خاصية أساسية فى نص الأستاذ هى خاصية التقريب بين الفرق والمذاهب لتقليل الخلاف بينهم^(٨٤).

(٨١) د. أبو الوفا التفازانى (محقق) كتاب القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الرابع، الرؤية بالاشتراك مع د. محمد مصطفى حلمى، القاهرة ١٩٦٥.

(٨٢) د. عثمان أمين (محرر) دراسات فلسفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤.
(٨٣) ومن هنا يأتى كتابه "علم الكلام" الذى يتناول الفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية، حيث يعرض لنشأة علم الكلام وموضوعه ومنهجه وغايته وعوامل نشأته فى أول فصوله الخمسة، ثم يتناول مشكلات كلامية أربع هى: الإمامة، والذات والصفات، والجبر والاختيار، والسمع والعقل. د. أبو الوفا التفازانى: علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩.

(٨٤) يقول: "ولم يغيب عن بالنا أن نقرب بين المذاهب العقائدية كلما دعت الحاجة إلى ذلك كما فعلنا فى التقريب بين مذهبي أهل السنة والجماعة والشعبة الاثنى عشرية، فقد تبين لنا من الدراسة المقارنة للمذهبيين أن الخلاف بينهما ليس بذى خطر"، المرجع السابق: ص جـ.

إن موقف التفتازاني من التراث والفكر والفلسفة الإسلامية والعلوم والفرق الإسلامية مهم، وهو يقوم إحياء هذا الفكر وتلك العلوم وتحديد العلاقات بينهما في مواجهة العلوم والتيارات والمذاهب الغربية" فهذا يجعلنا أكثر تفهماً لماضيها وأكثر وعياً بقيمة وأصالة ذلك التراث. واستلهم تراثنا الفكري من شأنه أن يبين أمامنا السبيل ويوضح لنا الرؤية في حاضرا ومستقبلنا على السواء.. وبذلك تبقى لنا شخصيتنا المستقلة ومقوماتنا الذاتية. وفي سبيل نهضة مجتمعنا الراهن "يتعين علينا أن نذكر دائماً أن الطاقات الروحية التي تستمدّها الشعوب من مثلها العليا النابعة من أديانها السماوية أو من تراثها الحضاري قادرة على صنع المعجزات"^(٨٥).

هنا يظهر في نص التفتازاني أهمية القيم والعوامل الأخلاقية والروحانية التي نجدها في التصوف والعلوم الشرعية الإسلامية في بناء المجتمع، وهو ما اتضح في تعريفه للتصوف وما أشار إليه في مقدمة دراسته عن علم الكلام. مما دعاه للرد على كثير من التيارات الفلسفية الغربية وفي مقدمتها الوجودية. في دراسته عن "الصراع الأيديولوجي بين أصحاب الاتجاهات المختلفة في قضية الهوية العربية، والتراث وانعكاساته على الثقافة" نجد أوضح تعبير على موقف الأستاذ وعلى الهدف والغاية من نصه وأهم توجهاته.

إن الاتجاه التوفيقى هو السمة الأساسية التي تميز نص التفتازاني، ففي مثل واقع الصراع الأيديولوجي الذي يميز عصرنا يشعر المواطن في العالم العربي بحاجة ملحة إلى فهم ثقافات عصره على اختلافها والملائمة بينهما وبين تراثه الديني والحضاري حتى لا يفقد هويته أو ذاتيته كما يرى التفتازاني. ومن هنا فهو يعرض للاتجاهات الفكرية المختلفة منذ أوائل القرن الحالى إلى الآن، وما كان بينها من صراعات، وأثر ذلك على محاولة إيجاد هوية عربية إسلامية متميزة. فيعرض أولاً لدعاة الحفاظ على الموروث، وما يطلق عليه دعاء التغريب (القوميين والماركسيين) ودعاة الملاءمة بين القديم والحديث (ونموذجه محمد عبده).

وبعد أن يحدد خريطة الصراعات الأيديولوجية باتجاهاتها المختلفة فى قضية الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية، فهناك تيار التغريب، ولا يزال له أنصاره، ويدعو إلى الليبرالية الغربية والعلمانية، وإن كان قد ضعف فى الوقت الحاضر، وذلك فى مواجهة تيارين آخرين، هما تيار التغريب الماركسى. وتيار إسلامى يشمل اتجاهات مختلفة منها تيار عقلانى راشد يدعو إلى الملازمة بين الجديد والقديم وتيار مغال يدعو إلى الانغلاق ومحاربة كل ما هو وافد إلينا من فكر وثقافة وعلوم^(٨٦). والسؤال الذى يسعى للإجابة عليه الأستاذ هو كيف نعمل على صياغة ثقافة مصرية جديدة تلبي احتياجاتنا الفكرية والروحية فى مواجهة أيديولوجيات العصر الوافدة إلينا؟ ويقدم لنا تصوراً يتسم بالتوفيقية لصياغة ثقافة مصرية جديدة يتمثل فى النقاط التالية :

- النظر إلى مذاهب الفلاسفة فى عالمنا المعاصر، والأيديولوجيات السياسية والاجتماعية على أنها اجتهادات قابلة للصواب والخطأ، ولا يجوز أن نستورد أو نتبع فلسفات هى نتاج عصرها وبيئتها ولا تصلح لغير هذه البيئة وذلك العصر.

- ليس ثمة تعارض بين العلم الطبيعى والإسلام.

- المعرفة الموضوعية بالمذاهب والتيارات الفكرية المعاصرة على أن يمكن فى الوقت نفسه من نقدها على أساس منهج العقل، ثم كذلك على أساس من عقائد الإسلام وشريعته وقيمة الخلقية.

- ضرورة تدريس مذاهب الفلسفة الأوربية فى جامعاتنا على أساس مدى نجاحها أو إخفاقها عند التطبيق العملى لها فى المجتمعات التى ظهرت فيها.

- عدم إغفال تراثنا الفكرى والثقافى عند تدريس مذاهب الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة.

(٨٦) د. أبو الوفا التفتازانى : الصراع الأيديولوجى بين أصحاب الاتجاهات المختلفة فى قضية الهوية العربية والتراث وانعكاساته على الثقافة فى كتاب : تكنولوجيا تنمية المجتمع العربى فى ضوء الهوية والتراث. العربية للبحوث والنشر، القاهرة، د. ت، ص ١٧٢.

- التأكيد فى تكوين الثقافة على أهمية القيم الدينية فى بناء الفرد والمجتمع.
- التأكيد على أهمية الإنسان وتكريمه ودوره فى هذا الكون الذى نعيش فيه^(٨٧).
- التأكيد على أهمية الثقافة فى إعادة الهوية الحضارية.

الانفتاح على فكر العصر وثقافته أمر ضرورى فى نظر الأستاذ ، ولكنه لابد من الاعتماد فى الوقت نفسه على تراثنا الدينى والفكرى والحضارى، وعندئذ تجمع ثقافتنا بين الأصالة من ناحية والمعاصرة من ناحية أخرى. وتكشف موقفه فى التأكيد على مجموعة من القيم الأساسية التى تلخص مغزى نصه وهدف كتاباته، وهى أنه "لا يمكن لشبابنا أن يستقر نفسياً ويتجه إلى الخلق والابتكار فى كل المجالات العلمية والثقافية والأدبية والفنية إلا إذا شعر بقيمته وبحريته فى التعبير، وبكرامته فى مجتمعه، وبأن له رسالة فى هذه الحياة يحيا من أجلها، فلا تبعية للغير ولا جمود على قديم فى الوقت نفسه. وهنا تتحقق له هويته الحضارية المتميزة التى ألقت عليها الصراعات الأيديولوجية المعاصرة بظلال من الشك فلم يعد يتبينها فى وضوح".

وملاحظتنا الأساسية على هذا النص هو أنه بدأ معرفياً ولن يستطع بحكم طبيعته إلا أن يتحول ليصبح نصاً مشبع بالأيديولوجيا أو على الأقل تتداخل فيه الجوانب العملية مع النظرية بحكم توفيقيته من جهة وطابعه الأخلاقى العملى من جهة ثانية ليكتمل فى إطار سياسى عام.

البَابُ الْإِثْنَانِ

الخطاب الفلسفي
والواقع الاجتماعي

عثمان أمين :

الجوانية والمثالية الديكارتية

تمهيدات أولية^(*):

تتناول في هذا الفصل العلاقة بين الفلسفة الغربية الحديثة والفكر العربى المعاصر، كما ظهرت لدى الدكتور عثمان أمين، صاحب الجوانية؛ الفلسفة المثالية التى أقامها صاحبها على تجربته الذاتية ولغته العربية وواقعة المعاش مع الاتجاهات العقلية الحدسية عند ديكارت وكانط وفشته.. سنتناول هنا فلسفة ديكارت Descarts (١٥٩٦-١٦٥٠) كما ظهرت فى الفكر العربى المعاصر، ونحاول توضيح صورته كما ارتسمت فى الكتابات العربية ثم نعرض لجهود عثمان أمين. فالسؤال الأساسى هنا يدور حول تصورنا وفهمنا لديكارت وللتصورات المختلفة له، باعتباره نموذجاً للفلسفة الغربية التى أثرت فى العقلية العربية تأثيراً كبيراً. والحقيقة أن ديكارت يعد نموذجاً هاماً للعلاقة الحضارية والتعامل الفكرى العربى مع الفلسفة الحديثة خاصة والفكر الغربى عامة. ودراسة تأثيرات ديكارت توضح موقفنا من الفكر الغربى، وكيفية تعاملنا مع عناصره المختلفة، وتحدد مسار التأثير به فى فترة بعينها، وبالتالي تحدد محتوى التفكير الغربى نفسه فى هذه الفترة التاريخية. ولاختيارنا لجهود عثمان أمين فى تفاعلها الحى مع ديكارت بالذات مبرراته الحضارية والتاريخية بالإضافة للأسباب الفكرية المتعلقة بخصوصية تاريخ الفلسفة نفسه.

وتتحدد أولى هذه الأسباب فى موقف "التلقى" المفروض على الفكر العربى وما يمكن أن نطلق عليه "الخضوع للتفوق الاستمولوجى الغربى"، والذى يتمثل فى تقبلنا الصورة التى يحددها الغرب لذاته، بدون تعديل سواء فيما يتعلق بتاريخ الأفكار أو الإعلام أو المشكلات الثقافية التى يدعى أصحابها أنها مقولات إنسانية عامة تنطبق على كل المجتمعات فى كل زمن ومكان. وربما يرجع ذلك الزعم إلى

^(*) انظر الفصل الذى خصصناه للمثالية الروحانية فى ديكارتية عثمان أمين فى كتابنا : الديكارتية فى الفكر العربى المعاصر، القاهرة، ١٩٩٠.

تمركز الفكر الأوروبى على ذاته، وقد أنسقتنا نحن وراء هذا التمرکز. التلقى والبدء بالغرب هى المسألة الأولى التى تتحكم فى العقلية العربية منذ بداية تفتحنا على الغرب، الذى صور حضارياً على أنه النموذج المكتمل والأرقى، عليه التقدّم ومنه العطاء، وعليّنا الأخذ دون تحريف، هكذا تعاملنا معه، وهكذا لا زلنا نتعامل، أو بمعنى أدق هكذا فرض علينا التعامل، فالغرب متقدّم حضارياً وسياسياً، وله إبداعاته الفكرية والأدبية والفنية، وعليّنا نحن أن نتذوق فنونه وآدابه ونتعمق أفكاره وفلسفاته، فكما تبدأ الفلسفة الغربية الحديثة بديكارت علينا أن ننفلع نفس الشئ، وكما قال هيجل "أن ديكارت أبو الفلسفة الحديثة" يقول عثمان أمين نفس القول ويكرره آخرون، نذكر: بيكون وديكارت وسبينوزا ومالبرانش وهيوم وكانط وإذا كنا أكثر معاصرة نذكر: التوسير وفوكو ولا كان وتشومسكى وباختين وتودروف، ولا نذكر الأفغانى وعبدّه وإقبال وشميل وجميل صدقى الزهاوى وإسماعيل مظهر ونقولا حداد وعصام الدين حفى ناصف، ولطفى السيد، كذلك لا نذكر مصطفى عبدالرازق ومنصور فهمى وعثمان أمين ويوسف كرم ونجيب بلدى وكمال يوسف الحاج.

ونتخذ هنا اتجاهاً محدداً. حيث نهتم فى الأساس بدراسة الفكر العربى وترى أنه يمكن القيام بذلك أما مباشرة بدراسة تاريخ الأفكار فى علاقتها بالتاريخ الاجتماعى والسياسى، أو بطريق غير مباشر بدراسة كيفية تلقينا وتناولنا للأفكار الغربية مثل انعكاس أفكار عصر العقل (القرن ١٧) كما ظهرت لدى ديكارت على المفكرين العرب. ويمكن الجمع بين الطريقتين، وعلى ذلك نبدأ ليس بديكارت الفرنسى بل بما يمكن أن يسمى بالديكارتية فى الفكر العربى ندرس أعمال: ثمان أمين ونجيب بلدى، وكمال يوسف الحاج وجميل صليبا وجهودهم فى العرض والتعريف بديكارت كما نشير إلى استخدام طه حسين للمنهج الديكارتى فى دراسته للأدب العربى، ومحاولة محمود الخضيرى بعث اللغة الفلسفية العربية ونحت المصطلحات التى ينبغى استخدامها فى دراسة الفلسفة فى ترجمته "المقال فى المنهج"، أى أن مهمتنا تناول الكتابات العربية وفهم الكتاب العربى للفلسفة الديكارتية.

علينا بيان صورة ديكارت في الثقافة العربية وتحديد ما إذا كانت صورة مبتكرة تستند إلى فهم أصيل أو كانت مجرد نقل لتفسيرات وتأويلات غريبة عرفت عنه عند شراحه الأوربيين، وبيان أثرها أيجاباً وسلباً ومقدار ما أسهمت به في النقل والتعريف بالفكر الغربي أو استلهاها للفلسفة العربية القديمة موضوعاً ومنهجاً ومصطلحاً، وتطويرها لذلك وبمعنى آخر هل كان تعاملنا مع الفكر الغربي بحثاً وتأليفاً وترجمة يحسب حضارياً لصالح فكرنا أم لصالح الفكر الغربي؟ هل كان ديكارت بالنسبة لنا مناسبة للتغنى بأمجاد الماضي حيث نعتبر ما وجد لديه من أفكار نقلاً لما وجد لدى ابن سينا والغزالي وغيرهما^(١) أو كان مناسبة للنظر في مستقبل الفكر العربي. وما هي بالتحديد النواحي الإيجابية التي يجب الإبقاء عليها من هذا الفكر؟ وهل أدت الكتابات العربية حول ديكارت إلى إثراء التفكير والعقولة العربية؟ أم اكتفت بالتعريف والمساهمة في عرض "سلعة ثقافية غريبة" وأخيراً هل لازلنا مستهلكين لفكر الغربي؟ أم أن لنا موقفنا الفكري المتميز عن الغرب والمرتبط بتاريخنا الحضاري العام. والكتابة عن "الديكارتية في الفكر العربي" قراءة لمن أسسوا خطابها العقلاني في وعينا المعاصر والتأسيس فعل فلسفي هام ورؤية لأفكارهم وتفكير فيما قدموه من أسس وبدائيات. تلك مهمة أن أوانها وقراءة خطابات: طه حسين ويوسف كرم وعثمان أمين مهمة مزدوجة لا تكتفى بالرصد والعرض لكنها تحاول الفهم والتفسير، ومن حق هؤلاء الرواد علينا قراءة أعمالهم وإعادة التفكير فيها فقد قدموا إسهامات أساسية تحتاج إلى إعادة بناء لما قدموه

(١) تتجه معظم الدراسات التي تتناول ديكارت إلى مقارنته ببعض الفلاسفة العرب كما يزين كثير من الباحثين دراساتهم ببيان أسبقية المفكرين والفلاسفة العرب للشك واليقين وبعض نظريات ديكارت. انظر النقدي: حجة الإسلام الغزالي شيء من فلسفته ص ٥-١٧ صحيفة جامعة القاهرة العدد ٢ ديسمبر ١٩٢٩، للخضير: مقارنة ديكارت وفلاسفة العرب، هل المقارنة بينه وبين الغزالي ممكنة، المصدر السابق العدد ٣ يناير ١٩٣٠، عثمان أمين الجوانية، دار القلم القاهرة، ن ١٩٦٤ ص ٧٥ وكتابه عن ديكارت ط ٧ وجميل صليبا مقدمة ترجمة مقال في الطريقة "بيروت ١٩٥٣، ص ٢٠ ومحمود حمدي زقزوق: "المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت"، الانجلو المصرية، للقاهرة، ١٩٧٣، وانظر موقفنا النقدي من هذه المقارنة في "هل ديكارت فيلسوف عربي مسلم" جريدة السياسة السودانية ١٩ ديسمبر ١٩٨٦، مسألة الغزالي وديكارت، الأهرام للقاهرة، ١٩٨٧/٦/٥، الأهرام ١٩/٦/١٩٨٧.

وتفسيره ولا يعنى ذلك أن نبصر بعيونهم، بل ننظر إلى ما نظروا إليه بعيوننا نحن ونرى والتفكير رؤية أى تفكر فيما فكروا فيه ثانية وأن نكمل مشروعهم إن كان ذلك مستطاعاً. وفى هذا السياق تأتى هذا الجهد وهو جزء من مشروع أساسى يهدف إلى تتبع الاتجاهات الغربية الأساسية فى الفكر العربى الحديث والمعاصر^(٢) وهو الإطار العام الذى تدرج فيه دراسة الديكارتية أو القراءة العربية لديكارت^(٣) والقراءة التى نحاول تقديمها لقراءات الرواد للفكر الغربى، وبالتحديد للفلسفة الديكارتية التى تمثل فى نفس الوقت خطاباتهم الفلسفية هى قراءة مزدوجة، ورؤية معاصرة لجهود قارئها الذين اخترنا من بينهم عثمان أمين كنموذج، فعنوان بحثنا فيه تشديد على الجزء الثانى منه، تشديد على القراءات العربية المختلفة للنص الديكارتى، فالاهتمام منذ البداية بجهود روادنا، لا نهدف بالطبع إلى إعطاء رصد بيليوجرافى لتلك الجهود، بل نسعى إلى تحديد وبيان مسائل معينة أوقفنا عليها قراءتنا، ووجدنا فيها القضايا الأساسية التى تمحورت حولها الكتابة فى الفلسفة الديكارتية وهى: المنهج، واللغة الفلسفية، والوعى والعلم، تلك التى شغلت مفكرينا، أو بمعنى أدق التى تمثل نتيجة جهودهم نجدها على التوالى عند كل من: طه حسين فى تطبيقه للمنهج الديكارتى على الأدب وفى النقد الأدبى^(٤)، الخضيرى فى بعثه اللغة الفلسفية العربية القديمة كما وجدت لدى الفلاسفة العرب حين أقدم على ترجمة أول وأهم نص ديكارت فى الثلاثينيات وهو "المقال فى المنهج"^(٥) ثم عثمان أمين وآخرون، فى تقديم المثالية الديكارتية والتأكيد على الجوانب الحسية الإيمانية للوعى فى الكوجيتو الديكارتى. ثم نجيب بلدى ويحيى هويدى فى تقديمهما للصورة الواقعية العلمية لديكارت والدراسات التى قدمها الجابرى وقيدى لديكارت فى إطار كتاباتهم فى الابستمولوجيا. وسوف نعرض الآن لتلك الصورة المعروفة عن

(٢) هذا العمل جزء من مشروع يتناول الاتجاهات الغربية المختلفة فى الفكر العربى المعاصر ويتلو الديكارتية، الوجودية فى الفكر العربى، والنيشوية، والبرجسونية والكانطية والهيكلية والتفكيرية وغيرها.

(٣) انظر مقدمة هذا العمل، مجلة المنار العدد ٤٧ نوفمبر ١٩٨٨، ص ١٤٠-١٥٥.

(٤) طه حسين : فى الأدب الجاهلى، دار المعارف بمصر ١٩٦٢.

(٥) محمود الخضيرى : المقال فى المنهج دار الكتاب العربى، القاهرة ط٢، ١٩٦٧.

ديكارت، والتى تقدمه فيلسوفاً للمثالية المؤمنة والتى تمثلت بصورة جلية عند عثمان أمين خاصة وكمال يوسف الحاج ويوسف كرم وجميل صليبا ونظمى لوقا أى أصحاب الاتجاهات المثالية الحدسية الدينية فى الفكر العربى.

(٢) بدايات التعرف على ديكارت :

الاهتمام بديكارت فى العربية قديم ظهر فى المجالات العربية قبل نهاية القرن التاسع عشر، فقد أرسل أحمد أفندى عثمان الوردانى بالقبارى بالإسكندرية إلى مجلة الهلال فى أول يناير ١٨٩٧ يسأل عن "ديكارت والديكارتية" قائلاً "من هم الكرتازيون، وفى أى عصر كانوا، ومن هو المؤسس لمذهبهم وعلى أى أساس بنى هذا المذهب. وأجاب الهلال وعرفت بالفيلسوف وحياته واهتمامه بالرياضيات وتناولت فلسفته ومنهجه وقواعده واختتمت تعريفها لـ "الكرتازينيون" ومذاهبهم "بأنه مهما يكن من أمر هذه الفلسفة (وتلبيها) وتتقاضى فقد نبهت أذهان العلماء إلى الاستقلال فى الفكر وحملتهم على البحث والتتقيب حتى توصلوا إلى ما وضعوه من أسس الفلسفة الحديثة"^(٦). وهناك بالإضافة إلى ما قدمته الصحف نجد بعض الكتب الفلسفية الأولى المؤلفة والمترجمة التى ظهرت قبيل وفى بداية القرن العشرين وقد أشارت صراحة وضمناً إلى ديكارت وفلسفته^(٧). ويمكن أن نشير إلى الأصول الديكارتية الأولى فى الجامعة الأهلية المصرية^(٨)، فقد قدم المستشرق الفرنسى ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦١)^(٩) والأسباني الكونت دى جلاززا^(١٠) الأسس الأولى

(٦) يتضح فى هذه الرسالة المعرفة المبكرة بديكارت كما يتضح من رد الهلال الموقف النقدي من الفلسفة الديكارتية. الهلال القاهرية أول يناير ١٨٩٧ ص ٣٤٢-٣٤٣.

(٧) يمكن أن نشير للكتب الآتية: كتاب الفلسفة للقس بوتيير ترجمة جرجس صعب مطبعة القس جاورجيوس ببيروت ١٨٨٣، وكتاب الأب جرجس فرح الصغير: الفلسفة، مطبعة جريدة بستان العرب، الإسكندرية ١٨٩٣ وكتاب الأكيب أنيس أفندى الخورى: الفلسفة الحديثة مطبعة جرجس غرزورى الإسكندرية ١٩١٤، زكريا أحمد رشدى، مبادئ الفلسفة طبعة أحمد خليل بالإسكندرية، وغيرها.

(٨) انظر د. أحمد عبدالحليم عطية، ديكارت فى الفكر العربى، المنار العدد ٤٧، نوفمبر ١٩٨٨.

(٩) انظر ماسينيون: تاريخ المصطلحات الفلسفية فى الجامعة المصرية.

(١٠) الكونت دى جلاززا مستشرق أسباني عاش فى مصر فى العقود الأولى من هذا القرن وعمل محامياً بالمحاكم المختلطة ودرس بالجامعة الأهلية سنوات ١٩١٤-١٩٢٠ مادتى الفلسفة العامة وتاريخها. انظر الفصل الثانى من الباب الأول من هذا الكتاب.

للصورة الأكاديمية عن ديكرت في محاضراتهما بالجامعة الأهلية وبذرا البذور التي ظهرت فيما بعد لدى تلاميذهما: طه حسين الذي استمع للأول ودرس عليه وقدم المنهج الديكرتي مطبقاً في ميدان النقد الأدبي، وزكي مبارك الذي تتلمذ للثاني وقدم دراسة مقارنة لديكرت والغزالي في رسالته للدكتوراة بالجامعة الأهلية^(١١) كما نجد إشارات لدى نابغة الشرق "مى زيارة"^(١٢) التي تتلمذت على جلالزا، وزاملت زكي مبارك في الدراسة، وبالإضافة إلى هذه الجهود هناك كتابات ومحاضرات مبعوثي الجامعة العائدين من الدراسة بالخارج والذين اسهموا في التعريف بالفكر الغربي والكتابة عن ديكرت مثل: منصور فهمي وعلى أحمد العناني^(١٣) وغيرهما.

وتأتى جهود الجيل الأول من خريجي الجامعة المصرية في التعريف بديكرت والتعامل مباشرة مع فلسفته - وتوضح كتابات عثمان أمين هذه الفترة خاصة "الجوانية" - مدى الاهتمام بما يلقي في الجامعة المصرية من محاضرات عن ديكرت من الأساتذة الفرنسيين والمصريين يقول: "لقد درس أحمد أمين ديكرت ومذهبه العقلي ومنهجه في الشك وكان هذا الدرس أول وأوضح ما سمعت وقرأت باللغة العربية عن أبي الفلسفة الحديثة "... فقد كان أحمد أمين يستعين على إيضاح نظريات ديكرت بأمثلة حية ينتزعها من حياتنا العصرية"^(١٤) ويتضح من حديثه أيضاً تأثير الأساتذة الفرنسيين في توجيهه لدراسة ديكرت خاصة أندريه لالاند^(١٥).

ويختار محمد مصطفى حلمي "نظرية الجوهر عند ديكرت واسبنوزا" موضوعاً لرسالته التي قدمها بالفرنسية لكلية الآداب بالجامعة المصرية للحصول

(١١) د. زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي مطبوعات دار الشعب ط٢، القاهرة، ١٩٧١.

(١٢) مى زيادة: السبعث العتيد المقتطف ص ١٢٩ وما بعدها، المجلد ٥٥ سنة ١٩١٨ وانظر دراستنا عنها "قراءة في كتابات مى زيادة الفلسفية" مجلة أدب ونقد، القاهرة العدين ١٧، ١٨ والمنشور بالباب الأول من هذا العمل.

(١٣) انظر عنه د. محمد غلاب: الدكتور على العناني نقدمه إلى القراء، مجلة النهضة الفكرية القاهرة، العدد ٢٧، ومحمد عبدالجواد، تقويم دار العلوم ص ٢٢١-٢٢٢.

(١٤) د. عثمان أمين: الجوانية، دار القلم القاهرة ١٩٦٤، ص ٦٢، ٦٣.

(١٥) المرجع نفسه، ص ٩٨.

على درجة الماجستير^(١٦) ويظهر اهتمام حلمى بديكارت فى تقديمه لأول ترجمة عربية للمقال فى المنهج حيث يتناول فى دراسة طويلة فلسفة ديكارت ونواحيها المختلفة ثم المنهج وأهميته مشيراً إلى تطبيق طه حسين له فى النقد الأدبى^(١٧) ويعود فى دراسته عن "طه حسين مفكراً" إلى بيان علاقة فلسفة ديكارت ومنهجه بكتابات عميد الأدب العربى^(١٨).

ويكتب زميلها محمد ثابت الفندى فى فترة ما قبل تخرجهم مقارناً الغزالى بديكارت، ويرى أن البداية عند كل منهما وتيه الشك والارتباك الذى وقعا فيه ثم النهاية التى وقف عندها كل واحد منهما هى أمور تستدعى الاهتمام وتستوعى الفكر، لأنها تظهرنا على فصل من أمتع فصول الفلسفة الإسلامية ويقارن بينهما اعتماداً على "المنقذ من الضلال" للغزالى و"المقال فى المنهج لديكارت"^(١٩). وقد بدأت مقالة الفندى حواراً هاماً بينه وبين الخضيرى.

٣) الديكارتية والجوانية :

كان من الطبيعى انطلاقاً من الأصول الأولى للدرس الديكارتى فى الجامعة الأهلية، ومن العاصفة التى أثار طه حسين فى دعوته للمنهج الديكارتى، ومن اللغة الفلسفية التى حاول بها الخضيرى تقديم أهم نصوص ديكارت أن تدشن الديكارتية فى العربية بما يليق بها باعتبارها أكثر المذاهب ارتباطاً بالمثالية والروحية. حيث وجدت لدى عثمان أمين الذى يقتضينا الواقع أن نسجل أنه يعد بحق من بناء الفكر الفلسفى المصرى المعاصر^(٢٠) ذلك القبول العقلى والتعاطف الروحى الذى جعل

(١٦) د. أبو الوفا التفتازانى : محمد مصطفى حلمى والتصوف، مجلة الفكر المعاصر القاهرية. العدد ٥٢.

(١٧) د. محمد مصطفى حلمى : مقدمة ترجمة، المقال فى المنهج ط٢. دار الكتاب العربى، القاهرة، ١٩٦٧.

(١٨) د. محمد مصطفى حلمى: "طه حسين مفكراً" الفكر المعاصر القاهرية، فبراير ١٩٦٦ ص ٦٠ وما بعدها.

(١٩) الفندى : حجة الإسلام الغزالى، شئء من فلسفته ص ٥-١٧ صحيفة جامعة القاهرة العدد ٢، ديسمبر، ١٩٢٩.

(٢٠) د. إبراهيم بيومى مذكور. تصدير للكتاب التذكارى "دراسات فلسفية" مهداه إلى عثمان أمين، دار الثقافة بالقاهرة، للتصدير.

منه "بيت ضيافة لديكارت" (٢١) فهو ديكارتى فى منطقة ومنهجه وفى عقلانيته ومثاليته (٢٢) مما أدى إلى سيطرة فهمه وتفسيره لديكارت على أجيال عديدة ولدى أكثر من باحث من أقطاب الباحثين فى فلسفة أبى الفلسفة الحديثة الذين قدموا فلسفة ديكارت باعتبارها المثالية الروحية التى ترداف معنى الفلسفة نفسها وكان رائد هذا التفسير الدكتور عثمان أمين.

كان ديكارت يمثل بالنسبة لصاحب "الجوانية" اختياراً. وحين اختار عثمان أمين ديكارت اختار العقل والتنوير، الإرادة والحرية (٢٣). حيث انطلق من هذه الأسس إلى تقديم جوانيته التى تنطلق من الوعي وكان ديكارت وراء احتفاله الكبير برواد الوعي الإنسانى فى الشرق: الافغانى والكواكى وإقبال (٢٤) ورائد الفكر المصرى محمد عبده (٢٥) أن اهتمام عثمان أمين بديكارت. يفوق كل وصف بحيث يمكن القول أن ما كتبه عن ديكارت أكثر مما كتبه عن أى فيلسوف آخر وأكثر مما كتب فى العربية عن أبى الفلسفة الحديثة وأصبحت مؤلفاته عنه المرجع الكلاسيكى المعتمد الذى يشير به أستاذ الفلسفة لطلابه من أجل معرفة ديكارت . وحين نتساءل عن الأفكار التى كان يلتزمها عثمان أمين عند ديكارت يجيبنا : "إن ديكارت قال للإنسان خير ما يمكن أن يقال، قال له لا تقبل شيئاً على أنه حق ما لم يتبين بنور الفطرة وبداهة العقل إنه حق "وقال له أولاً : انتبه! أنت تفكر فأنت موجود" وقال له أخيراً "أفقت أنت حر فأنت إذن مسئول" (٢٦).

لقد سار عثمان أمين مع ديكارت فى الطريق الفلسفى لكن سؤالنا هنا هو كيف تعامل عثمان أمين مع ديكارت وإلى أى جانب من جوانب فلسفته المتعددة الانحاء توقف؟ وماذا رأى فى فلسفة ديكارت وماذا قدم منها؟ وبمعنى أدق ما هى

(٢١) د. عبدالغفار مكاوى : عثمان أمين بيت ضيافة لديكارت.

(٢٢) د. إبراهيم مذكور، المصدر السابق.

(٢٣) د. أحمد عبدالحليم عطية، من ديكارت إلى محمد عبده، الأهرام ١٩٨٧/٨/١٩ ص ١٢.

(٢٤) د. عثمان أمين : رواد الوعي الإنسانى فى الشرق، المكتبة الثقافية، القاهرة.

(٢٥) د. عثمان أمين : رائد الفكر المصرى، محمد عبده، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٥.

(٢٦) د. عثمان أمين : الجوانية ص ١٣٤.

صورة ديكارت عنده وما أثر هذه الصورة فى الثقافة العربية والفكر العربى؟ ويمكن القول بداية أنه لا يمكن فصل تفكير عثمان أمين واختياراته الفكرية عما كان يحدث فى مصر فى نهاية الثلاثينات وبداية الأربعينيات حينما تحددت صورة ديكارت لديه أنشاء وبعد عودته من بعثته بفرنسا، لقد كانت مصر تبحث عن الاستقلال والحرية وكانت النخبة المثقفة تسعى نحو العقلانية فى الفكر والليبرالية فى السياسة، وليست أفكار أحمد لطفى السيد ببعيدة عنه فقد أثرت فى طه حسين ومصطفى عبدالرازق اللذان أثرا بدورهما فى طلاب الجامعة ومنهم عثمان أمين، الذى وجد فى منهج ديكارت وفلسفته إشباعاً لأفكاره ، لقد كان يريد الوعى والتنوير وقد وجدهما فى "الكوجيتو" إلا أن "الكوجيتو" بداية وليس نهاية، وسيلة وليس غاية. إن عينا على ديكارت وأخرى أكثر شفافية واحداً أبصاراً على اللغة العربية والفكر العربى. ومن هنا كانت الديكارتية أساس الجوانية وهذا يستدعى منا تناول جهود عثمان أمين وكتاباته وأفكاره.

٤) عثمان أمين ؛ التوجهات المثالية الروحانية :

يقص علينا عثمان أمين فى الجوانية رحلته من القرية إلى الجامعة ويحدثنا عن إصراره على دراسة الفلسفة وعن السؤال الذى كان يشغله كثيراً ويؤرقه أحياناً عن ضرورة وجود فلسفة حياة يمتد أثرها إلى الشعب الوطنى فى أبناء الأمة وتجعلهم يابون حياة الضيم والمذلة ويحققون حياة الحرية والكرامة^(٢٧). ويظهر تأثير بأحمد لطفى السيد الذى حدثهم عن "أثر المفكرين والفلاسفة فى تهيئة الأذهان للإصلاح والطموح إلى عالم أفضل"^(٢٨) كما توثقت علاقته بالشيخ مصطفى عبدالرازق وكان لتوجيه الشيخ دوراً فى تحديد مساره الفكرى لقد وعى حديثه فى ندواته بمنزله بعبدين عن "أنجح الوسائل لتغذية الحركة الوطنية وتنمية الوعى القومى بغية التخلص من الحكم الأجنبى وتحقيق الاستقلال التام"^(٢٩). بالإضافة لهؤلاء فقد كان هناك كل من: أحمد أمين ومنصور فهمى وبالأخص يوسف كرم.

(٢٧) د. عثمان أمين ؛ الجوانية ص ٤٧.

(٢٨) المصدر نفسه ، ص ٤٨.

(٢٩) المصدر نفسه ، ص ٥١-٥٢.

وهو يذكر من الأساتذة الفرنسيين: أندريه لاند وأميل برييه، وهما ممن امتد تأثيرهم عليه في بعثته الدراسية في فرنسا.

وقد حدد عثمان أمين برنامجاً بعد عودته من البعثة وهو مشروعه الذي يطلق عليه: "سلسلة أعلام الفلسفة" التي أصدر منها: الرواقية وديكارت. وسلسلة "نفائس الفلسفة الغربية" والتي تمثل الهدف الثاني في مشروعه الذي حدد لنا معالمه في مقدمة ترجمته لكتاب البير بابيه "دفاع عن العلم" وتتمثل هذه النفائس في: ما بعد الطبيعة لأرسطو وخواطير مارقوس أوريليوس وتأملات ديكارت ومبادئ الطبيعة البشرية لباركلي، ومباحث العقل الإنساني لهيوم ومقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية لكانط وغيرها^(٣٠)... والسؤال الآن ما الذي جذب انتباه عثمان أمين إلى هؤلاء. يخبرنا في تصديره للطبعة الثانية من "الفلسفة الرواقية" إلى السبب الذي من أجله اختار الكتابة عن الرواقيون فهم أخلاقيون مثاليون: إذا عرفوا أن شيئاً هو الحق جهرت به وثبتوا عليه وإذا اقتنعوا بأن فعلاً هو الواجب التزموا به لم يثبهم عن أدائه شيء وهم "حوانيون" يلتفتون إلى الحياة الداخلية للإنسان ولا يبالون بما يقع له من أحداث خارجية^(٣١) وكان هدفه من نشر كتابه "أن تجد فيه شبيبتنا الواعية نماذج حية ملهمة للبطولة والكفاح ودروساً نافعة في الثبات على المبدأ والإخلاص لسلوالب وتعاليم إيجابية قوية تشد من ازدهار في السعي إلى المثل العليا والذود عنها".

ويحدد لنا في تصديره لكتابه عن شيلر بواعثه للاهتمام بالفيلسوف الإنجليزي صاحب المذهب الإنساني أحد هذه البواعث يمت إلى شعوره القومي والثاني يمت إلى مزاجه الفلسفي، لقد بحث على كتب عن "مستقبل الإمبراطورية البريطانية" وكان مؤلفه شيلر يتباً يقرب انهيار الإمبراطورية مما جعله يلتبس بقية مؤلفاته ومنها "دراسات عن المذهب الإنساني" فراعنى ما لمسته من تقارب عجيب بين

(٣٠) أصدر عثمان أمين جزء من ترجمة هذا العمل الهام، إلا أنه توقف بعد نشر ترجمة د. نازلي إسماعيل ترجمتها لهذا الكتاب.

(٣١) د. عثمان أمين "الرواقية".

مزاج بالمذاهب المؤلف ومزاجي^(٣٢). وطبيعة هذا المزاج تتحدد في: ضيق بالمذاهب التجريدية الجافة، ونفور من الفلسفات الإطلاقيه المتعالية حيث نجد الفلاسفة ضيقوا تجربتنا من ناحية العاطفة والإرادة بينما وسعوها بغير حساب من ناحية الفكر، واهتمام بالفلسفة التي ترضى القلب كما تقتنع العقل. أن عثمان أمين يدعم العقل بالقلب والوعي بالروح، وهذا ما يتضح في مجمل محاولاته الفلسفية. ففي كتابه الذي يحمل نفس الاسم: محاولات فلسفية^(٣٣) يقدم لنا مجموعة من الدراسات المختلفة "ألف بينها إحساس واحد وغرض واحد هو الابتهاج بطلب المعرفة والسعي إلى سبيل الحق والاتجاه إلى قيم الروح"^(٣٤).

ويتحدد موقف عثمان أمين الفلسفي في السعي لتأكيد قيم الروح. فتنمية القوى الروحية في الفرد أهم بكثير من تنمية قواه الذهنية لكي يصل إلى درجة النضج بمعناه الصحيح فالروح والفكر الأساس في قيام الحضارة ومن فضل ديكارت على الإنسانية المفكرة أن أصبح واضحاً للعيان أن المثل الأعلى للوجود الإنساني هو تحقيق وعي الإنسان لذاته ولمكانه في العالم وهذا المعنى الحديث من معاني النظر الفلسفي هو الذي ينبغي أن نحرص كل الحرص على إذاعته وتعميمه حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدي في المجتمع رسالتها الجلييلة.^(٣٥)

وعلى ذلك يمكن تحديد السمات التي تميز الروح الفلسفي عند عثمان أمين كما تظهر في كتابه عن الجوانبية وتحديده لخصائصها وهي فلسفة نبتت من تأمل روح الدين والأخلاق، "فلسفة مفتوحة لا تريد أن تكون مذهباً معلقاً، تستند على تزكية الوعي الإنسان وممارسة الحرية النفسية وتسعى إلى تعميق فهمنا للمقاصد والمعاني والقيم"^(٣٥). ويؤكد عثمان أمين أن منهج جوانبيته لا يزال كبير الأهمية لفهم العالم وفهم الإنسان فضلاً عن أنه يفسح الطريق لترسم المثل الأعلى وتخطي "ما هو كائن" إلى "ما حقه أن يكون" ويثبت الإيمان بقدرة الروح الخالص على العلو

(٣٢) د. عثمان أمين : شيلر، دار المعارف بالقاهرة ، ص ٨.

(٣٣) د. عثمان أمين : محاولات فلسفية، المقدمة.

(٣٤) د. عثمان أمين : المصدر السابق.

(٣٥) د. عثمان أمين : المصدر السابق.

على حدود الواقع في المكان والزمان واليقين بحرية الذات الواعية في إصلاح الفرد وإصلاح الجماعة". وتبين لنا محاولاته الفلسفية خصائص فلسفته من جهة واهتمامه بديكارت من جهة أخرى. تقوم الفلسفة على أسس هي: الوعي والإرادة والحرية، من أجل تدعيم قيم الروح مقابل قيم المادة كما يتضح من كتابه "شخصيات ومذاهب فلسفية" الذي أظهرت طبعته الأولى ١٩٤٥ عن الجمعية الفلسفية المصرية التي كان عثمان أمين سكرتيرها حيث يؤكد أهمية الفلسفة من أجل سد النقص في القوة الروحية تماماً كما فعل ديكارت بالفلاسفة هم رافعوا لواء القيم الروحية^(٣٦). وهذا ما وجه عثمان أمين نحو "رواد المثالية الغربية"^(٣٧) كما وجهه نحو "رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي".

وكما كانت الرواقية عنده بمثابة المثل الأعلى للسلوك وفلسفة فشته هي الفكرة التي تصل إلى أقصى درجات الوعي وتتحول إلى عمل كانت فلسفة كانط كما قدمها بوترو فلسفة حرية الإرادة. "لقد نهض بوترو على اتساق مع خصائص العبقورية الفرنسية لنصرة الدعوى الفلسفية التقليدية دعوى حرية الإرادة، تلك المسألة الأثيرة لدى ديكارت والتي جعلها الفيلسوف مناط الكمال وصورة التشبيه بالخالق سبحانه"^(٣٨). لقد ألح بوترو على فكرة الحرية في الأفعال الإنسانية وأفسح إلى جانب العلم مكاناً للقيم الدينية والأخلاقية والجمالية^(٣٩).

إن عثمان أمين "فيلسوف كبير وباحث فذ" تعددت أهدافه وتتنوعت مراميها ألف وترجم وشرح وحقق وأتاح لقرائه أن يقرءوه في العربية والفرنسية والإنجليزية وهو في تأليفه وتحقيقه يوازن بين الآراء ويقابل بين النصوص وله في كل ذلك موقف خاص ورأى شخصي وهو حين يؤلف أو يكتب إنما يعبر عن نفسه

(٣٦) د. عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية، الشركة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧١ ص ٣٠.

(٣٧) د. عثمان أمين : رواد المثالية الغربية، ط ٢، دار الثقافة للنشر القاهرة، ط ٢، ١٩٧٥.

(٣٨) د. عثمان أمين : مقدمة ترجمته كتاب أميل بوترو : فلسفة كانط، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٧١، ص ٤.

(٣٩) المصدر السابق نفسه، ص ٥٥.

ويقدم ثمار جهوده وما من مؤلف من مؤلفاته إلا ويحمل طابعه الخاص ويعبر عن شخصيته^(٤٠). وهذا الحكم ينطبق على جهده الأساسي في الفلسفة الحديثة عامة وفلسفة ديكرات على وجه الخصوص التي تحمل خصائص عثمان أمين بنفس القدر الذي تعبر به عن أفكار ديكرات ومن هنا كانت الديكارتية كما قدمها صاحب الجوانية فلسفة مثالية روحانية كما سيتضح من الفقرة القادمة عن الأستاذ ومن تابخوا تفسيره المثالي والسمات التي تميز هذا التفسير في الثقافة والفكر العربي.

٥) الديكارتية والواقع الثقافي العربي :

لقد ساهم عثمان أمين في نشر الديكارتية أكثر من نصف قرن منذ تخرجه في الجامعة ١٩٣٠ حتى وفاته في ١٧ مايو ١٩٧٨، وقد تنوعت اهتماماته بهذه الفلسفة بين التأليف والترجمة والمحاضرة بالعربية والفرنسية فالأستاذ عضو شرف جمعية أصدقاء ديكرات، وقد تنبه منذ فترة ليست بالقصيرة إلى "أثر ديكرات في مصر" وهو أثر له فيه فضل، وحاضر تحت هذا العنوان في الجمعية الديكارتية في باريس^(٤١). لقد أفاد عثمان أمين من ديكرات في تحديد معنى وطبيعة الفلسفة واتخذ منه نقطة انطلاقه في نقد الاتجاهات المخالفة من وضعية ووصورية وصولاً إلى المعنى الحق الذي يرتضيه لمعنى الفلسفة. لقد تعلم مما بينه ديكرات من "حقيقة الكوجيتو" أن يقظة النفس وانتباهذهني هي الشرط الأول لسلوك الطريق الفلسفي^(٤٢). ومن هنا فالأستاذ وجد صدى نفسه في الفيلسوف فهو يتفق معه في الكثير من الآراء^(٤٣). فالعقل والفكر والكوجيتو واللوعى هما المعبر الأساسي لعالم الفلسفة والحقيقة وهذا المعبر أو الطريق هو الذي عبره ديكرات وأشار للإنسانية أن تسلكه ومن هنا فهو قريب إلى نفس عثمان أمين الذي كتب في مقدمة الطبعة السابعة من كتابه الهام عن ديكرات بصفة بأحب الصفات إلى نفسه تلك الصفة التي يعطيها لمن يأنس إليهم في تاريخ الفلسفة وهي "الجوانية". لقد أحب عثمان أمين

(٤٠) د. إبراهيم مذكور : المصر السابق.

(٤١)

(٤٢) د. عثمان أمين : الجوانية ص ١٣٤.

(٤٣) د. عثمان أمين : الجوانية ص ٩٦، ٩٩.

ديكارت وخشى البعض من هذا الإسراف فى الحب. أما لماذا هذا الحب الدائم والمبكر والكبير فذلك لأن ديكارت عنده رائد من رواد التنوير فهو الموكل بتنقية الأذهان وتنوير العقول "وصورة العامل المصرى الموكل بإضاءة مصابيح النور فى اشرع البرموني بحى عابدين" (٤٤).

وسنلاحظ كلما تقدم بنا البحث تلك الاحالات المتبادلة التى يقيمها عثمان أمين بين ديكارت وفلسفته من جهة والحياة المصرية والشخصيات الشرقية واللغة العربية من جهة ثانية. وتلك الاحالات لا تخلو من دلالة وأظن هذه الدلالة لم تكن لتصبح لو كان عثمان أمين ليس عربياً مثلاً أو كتب هذه الدراسات عن ديكارت فى باريس إنه كباحث عربى لا يستطيع إلا أن يقدم ديكارت عبر هذه الصفة ومن خلال هذه الاحالات.

إن رائد "الجوانية" الذى أحب اللغة العربية وكتب كثيراً عن فلسفتها وأختبر فى سنوات عمره الأخيرة عضواً بمجمع الخالدين يرى فيما كتبه عن "الجوانية" وفلسفة اللغة العربية (٤٥) أن أول السمات التى تتميز بها لغة القرآن هى إنها تتحو نحواً من المثالية لا نظير له فى أى لغة من اللغات الحية ويرى أن الغربيين يجاهدون من وراء لغاتهم إلى رفع النقاب عن المثالية التى لم يستطع استكشافها منهم إلا أثنان من كبار فلاسفتهم المحدثين: ديكارت وكانط (٤٦) وقد بين فى محاضرة ألقاها على جمهور فرنسى عن "ديكارت واللغة العربية" (٤٧) أن اهتمام عثمان أمين وحبه الشديد لديكارت مجلة يهدى كتابه "لمحات من الفكر الفرنسى" وهو فصول كتبها بين ٤٤-١٩٦٨ كتحية وإعجاب إلى الأمة التى أنجبت ديكارت الأب الروحى لفلسفة العصر الحديث الذى كان أول صوت أرتفع فى أوروبا منادياً بإقامة العقل وكرامة الإنسان ومستكراً نزوات العنصرية مندداً بافات الطغيان (٤٨).

(٤٤) د. عثمان أمين : الجوانية، ص ١٠٠.

(٤٥) د. عثمان أمين : الجوانية، ص ١٤٩ فلسفة اللغة العربية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٩.

(٤٦) د. عثمان أمين : الجوانية ص ١٥٣.

(٤٧) د. عثمان أمين : المصدر السابق، ص ١٥٦-١٥٧.

(٤٨) د. عثمان أمين : لمحات من الفكر الفرنسى.

ولم يتوقف عثمان أمين عن الكتابة عن ديكرات ويأتى فى مقدمة هذه الكتابات سفره الفخم عن ديكرات الذى صدرته طبعته الأولى بالقاهرة عام ١٩٤٢.

ويمكن أن نتتبع عبر الطبعات المختلفة للكتاب تطور فهم عثمان أمين لفلسفة ديكرات خلال أكثر من ثلث قرن منذ الطبعة الأولى حتى السابعة ١٩٧٦ حيث يرى فى البداية "أن دراسة مؤلفات ديكرات من ضرورات كل ثقافة رفيعة عميقة"^(٤٩) ويقف الأستاذ فى دراسته عند المسائل الكبرى لأنه يقدم كتاباً مدرسياً قاصداً أن يكون أداة نافعة للباحثين مثيرة لهم المستريدين... ومن أجل أن يسد فراغاً ظاهراً فى دراسة الفلسفة وتاريخها فى مصر والعالم العربى"^(٥٠) وما أن صدرت الطبعة الأولى حتى أحدثت اهتماماً كبيراً تمثل فيما كتبه يوسف كرم الذى تتلمذ عليه عثمان أمين والعقاد الذى حرص المؤلف على نشر رسالته إليه فى مقدمة الطبعة الثانية، التى قدم فيها بعض البحوث التكميلية حول الفلسفة الديكراتية خاصة عن نظرية ديكرات فى الاجتماع، وأثر الفلسفة الديكراتية.

وصدرت بعد ست سنوات الطبعة الثالثة فى سبتمبر ١٩٥٢ أى بعد مرور ثلثمائة عام على وفاة الفيلسوف وكثرت الكتابات عنه فأضاف عثمان أمين فصلاً جديداً عن "علم الجمال الديكراتى"^(٥١) وآخر عن "الدراسات الديكراتية" مع كثير من الهوامش والمراجع. وقد تحولت الديكراتية عند عثمان أمين مع الطبعة الرابعة ١٩٥٧ من كونها ضرورة من ضرورات كل ثقافة رفيعة عميقة لتكون "محاولة تحقيق وعى الإنسان لذاته ولمكانه فى العالم بحيث يرد كل آرائه إلى أفكار واضحة متميزة... وهذا المعنى من معانى النظر الفلسفى هو المعنى الذى يجب أن نحرص على إذاعته وتعميمه حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدى فى المجتمع الحاضر رسالتها الجلية"^(٥٢). هنا لأول مرة تظهر كلمة المجتمع، أو دور "الوعى الديكراتى" فى المجتمع الحاضر "فمفهوم الفلسفة ورسالتها الحقيقة على نحو ما أراد لها ديكرات

(٤٩) د. عثمان أمين : ديكرات ط٧، تصدير الطبعة الأولى، ص ٩.

(٥٠) المصدر نفسه. ص ١١.

(٥١) د. عثمان أمين : ديكرات مقدمة الطبعة الثالثة، ص ١٥.

(٥٢) د. عثمان أمين : : ديكرات مقدمة الطبعة الرابعة. ص ١٧-١٨.

قد برز في أيامنا هذه (السنوات الأولى للثورة) وليس أدل على ذلك من أن الرئيس عبدالناصر حين أراد أن ينشر آراءه اختار كلمة الفلسفة عنواناً لكتابه فلسفة الثورة^(٥٣) هنا تجاوز دور الفلسفة عند عثمان أمين مجرد الثقافة إلى أن تصبح وعياً بأهداف المجتمع وتحولت الكتابة عن "ديكارت" إلى مناسبة للحوار والنقاش مع غيره من الأساتذة الداعيين إلى اتجاهات فلسفية مختلفة وكانت الديكارتية مقابل هذه الاتجاهات هي الفلسفة بآل التعريف هي الأساس والمعيار لما سواها.

قدم عثمان أمين الديكارتية باعتبارها الـ "فلسفة" مقابل الاتجاهات الوجودية والوضعية، وبالطبع لا يقصد الوجودية الفرنسية أو الألمانية ولا الوضعية الإنجليزية بل يقصد الدعوة إلى "تلك المذاهب (الموضات) في بلادنا. هنا تجاوز عثمان أمين النقل والعرض إلى تبني الديكارتية ذات الصبغة الجوانية والتفسير المثالي في مناقشة الاتجاهات الفلسفية في مصر، أو بمعنى أدق امتداد هذه الاتجاهات الغربية في بلادنا. فالديكارتية هي الفلسفة بألف لام التعريف أما "الموضة" المذهبية الجديدة التي وردت إلينا في السنوات الأخيرة من فرنسا وإنجلترا وأمريكا متشحة بوشاح "الوجودية" تارة و"الوضعية" تارة أخرى فما هي إلا بدعة ماجنة لا صلة بينها وبين مذاهب الفلسفة الخالدة ومن ثم فهي لا تلقى رواجاً إلا في مجتمعات حائرة ولا يطيب لها عيش إلا في بيئات "متعفنة" فذلك الطراز من الوجودية الفرنسية الملحدة الذي قرعت له الطبول في بلادنا إنما هو مذاهب جماعة من المتهاكين المنشائمين أقفرت نفوسهم من الإيمان فأعلنوا الزندقة ديناً والقذارة فناً والبذاءة أدباً ورأوا الحياة سخفاً يورث القلق والضجر والقرف وأعوزتهم النية الطيبة والضمير الحي، وتمادوا في الدعوة إلى مواقف من الحياة لزجة مائعة فتراهم يتشدقون بالحرية ويباهون بالانحلالية ويتخذون شعاراً "لا تسخ واصلع ما شئت"^(٥٤).

ويستمر هذا الموقف الديكارتي الجواني من الوجودية وتخف حدته ويتطور إلى حوار خلاق بلغة فلسفية هادئة، كما نجد ذلك في حوار ه مع سارتر (الدراسة

(٥٣) الموضوع السابق، ص ١٨.

(٥٤) المصدر السابق، ص ١٨.

الخامسة من "لمحات من الفكر الفرنسي") حيث يرجع عثمان أمين قول سارتر "إن ما نختاره لا يمكن أن يكون حسناً عندنا دون أن يكون حسناً عند الجميع إلى نظرية الإرادة الأخلاقية عند ديكارت" ويرجع عبارة سارتر أن الحرية هي وعيها في النهاية إلى الحوكيميتو الديكارتي ويناقش العديد من القضايا الوجودية على ضوء فلسفة ديكارت ويرى أن الزعم بأن ديكارت كان يدعو إلى ما يدعو إليه سارتر "أن تعمل بغير أمل" أبعد ما يكون عن التعبير عن روح الأخلاق الديكارتية^(٥٥) كما يظهر موقفه من الوجودية أيضاً في تصديره ترجمة لنصوص هيدجر في "الفلسفة والشعر" وهو موقف أعراض لا كراهية^(٥٦).

كما يقدم الديكارتية مقابل ذلك الضرب من الوضعية الإنجليزية والأمريكية تلك التي جاءت إلينا في زفة وجرى بعضهم ركابها وتثبت البعض الآخر بأذيالها، والتي هي مذهب جماعة من ذوى البلادة والبلاهة. حفظوا من العلوم صيغاً لن يفهموها، وأخذوا يلكونها في رطانة مردولة ويرددونها في حذقة مفصوحة، وعجزوا عن إدراك أى فكرة عامة فالتصقوا بعالم الحسيات واعتبروا ما عداه خرافة.. وأخذوا يتفاخرون بأنكار الروح والسخرية من العقل والتهجم على الفكر وتشبثوا بالأمر الواقع فيما يزعمون وتعلقوا بالتجربة الراهنة فيما يدعون واتخذوا شعاراً لهم: لا تفهم ولا تعقل؛ وثابر على المكابر والمقاومة^(٥٧).

إن نتوقف هنا أمام هذه القطيعة التي حاول عثمان أمين إقامتها بين العقلانية الديكارتية والمذاهب: الشعورية الوجودية والحسية الوضعية ولا ذلك الرفض لما عداها من فلسفات وإن كانت لغة صاحب العقلانية هنا عاطفية أكثر من كونها منطقية حماسية أكثر منها عقلانية فإن ذلك يعود في النهاية إلى كونها بعيدة عن الروح قريبة من المادة مما لا يتفق مع مثاليته الجوانية. إن عثمان أمين لم يحاول

(٥٥) د. عثمان أمين: لمحات من الفكر الفرنسي.

(٥٦) د. عثمان أمين: مقدمة ترجمة لنصوص هيدجر "الفلسفة والشعر" الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة، التصدير.

(٥٧) د. عثمان أمين: ديكارت، مقدمة الطبعة الرابعة، ص ١٩.

رصد وتحليل الفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة ولكنه أراد التثبيت للديكارتية والروحانية أمام ما قد يطغى عليها من اتجاهات أخرى.

ويعدد فى مقدمة الطبعة الخامسة من كتاب ديكارت الأبحاث المختلفة التى ظهرت عن فلسفة ديكارت والتى ألفت فى مؤتمر الفلسفة فى "روايومون" بفرنسا ١٩٥٧ والتى طبعت فى مجلد ضخيم يضم أبحاث ومناقشات المؤتمر الذى اشترك فيه كثير من الديكارتيين ويهدف من ذكر هذه الأبحاث أن يجد الدارسين من شبابنا فى هذه البحوث مادة نافعة للتفكير الفلسفى. ويضيف فى طبعة الكتاب السادسة إلى الباب الثانى فصلاً خامساً عن "المقال فى المنهج" ويوسع الفصل السادس من الباب الثالث عن "مذهب الأخلاق" والفصل الأول من الخاتمة عن "ديكارت والتجديد الفلسفى" وذلك بإضافة ترجمة الرسالة التى وجهها "برجسون" إلى مؤتمر ديكارت المنعقد فى باريس ١٩٣٧ (٥٨).

وتظهر مقدمة الطبعة السابعة من الكتاب تحمس عثمان أمين الشديد لديكارت وتفسر فى الوقت نفسه طبيعة وسمات الديكارتية كما يعبر عنها صاحب "الجوانية" فهو يرى أن من حق الأمة الفرنسية أن تعترف بأكثر أبنائها ديكارت، وديكارت عنده ظل مستمسكاً بعرى عقيدة دينية خالصة كان لها أكبر الأثر على مذهبه العقلى وأفكاره العلمية (٥٩). لقد أعلى ديكارت من قيمة الوعى الإنسانى ويتضح من تأمل الكوجيتو "الديكارتى" أن المهمة الأولى للفلسفة هى دراسة "الانية" أو الوعى الإنسانى. والواقع أنه ابتداءً من ديكارت أصبحت الفلسفة تحيلاً للوعى وتحليلاً لملاكاته وقواه. ووعى الإنسان لذاته أصبح أساس كل فكر يقوم لدى الإنسان. وقد دفع هذا الاهتمام بالوعى عثمان أمين إلى تقديم جوانيته التى تنطلق من الوعى وكان وراء احتفاله الكبير برواد الوعى الإنسانى: الأفغانى وإقبال ومحمد عبده وإن كان الاهتمام بالإمام محمد عبده سابقاً أو مصاحباً للاهتمام بديكارت.

(٥٨) د. عثمان أمين : ديكارت مقدمة الطبعة السادسة.

(٥٩) د. عثمان أمين : ديكارت مقدمة الطبعة السابعة.

فحين اطلع على أعمال ديكارت طبعة آدام وتاترى المحققة، يتساءل ألا تستحق آثار الشيخ محمد عبده شيئاً من عناية الوزارة التي تقوم على التعليم فتنطبعها طبعاً يليق بمنزلة هذا الإمام^(١٠). وبعد أن حاضِر عن ديكارت طلب من منصّور فهمي بعد أن بلغه نبأ المحاضرة - أن يسمح له بأن يعد تحت إشرافه بحثاً في الأخلاق الإسلامية في رأى محمد عبده^(١١). وفي عرضه للتأملات الديكارتية في مجلة تراث الإنسانية يتحدث في فقرة هامة عن "ديكارت ومحمد عبده"^(١٢) ويتناول في الفصل الرابع من الباث الثاني في كتابه عن "رائد الفكر المصري" نظرية الحرية عند محمد عبده التي تتشابه مع فلسفة ديكارت ويقارن بين موقفيهما ويشير إلى نقاط الاتفاق بينهما في هذه النظرية. ويرى أن الأستاذ الإمام يطبق على تفسير القرآن القاعدة الديكارتية المشهورة قاعدة البداية^(١٣) أن عثمان أمين يتجاوز تلك التشابهات السطحية بين الأشخاص إلى الأفكار التي يطرحها كل منهما بحيث يمكن القول أن ديكارت عند عثمان أمين يلقي أضواء كاشفة لفهم الفلسفة الإسلامية كما يلقي في نفس الوقت الضوء على فهمه للديكارتية، ذلك الفهم الذي يظهر في كتاباته المختلفة ولا يقتصر على كتابه عن ديكارت. وتبين كتابات عثمان أمين وترجمته لنصوص فلسفته مقدار الاهتمام الذي أولاه لرائد العقلانية الحديثة. فبالإضافة إلى سفره الضخم عن "ديكارت" فقد خصص له فصلاً هاماً في "رواد المثالية الغربية"^(١٤) وآخر في "مذاهب وشخصيات فلسفية"^(١٥) بالإضافة إلى دراسته عنه في "محاولات فلسفية"^(١٦) وعرضه للتأملات في المجلد الأول من تراث الإنسانية كما يخصص الفصل الرابع من الباب الرابع من "الرواقية" للحديث عن "الرواقية والديكارتية"^(١٧) بالإضافة للإشارات المتعددة التي نجدها في : "رائد

(١٠) د. عثمان أمين : الجوانية، ص ١٠٥.

(١١) المصدر السابق، ص ١٠٣.

(١٢) د. عثمان أمين : التأملات الديكارتية، مجلة تراث الإنسانية القاهرة، المجلد الأول.

(١٣) د. عثمان أمين : رائد الفكر المصري، الفصل الرابع، الباب الثاني.

(١٤) د. عثمان أمين : رواد المثالية الغربية، الباب الأول.

(١٥) د. عثمان أمين : مذاهب وشخصيات فلسفية.

(١٦) د. عثمان أمين : محاولات فلسفية.

(١٧) د. عثمان أمين : الرواقية، الفصل الرابع، الباب الرابع.

الفكر المصري" و"الجوانية" مع عدد لا يحصى من المحاضرات التي ألقاها بالعربية والفرنسية.

ومن المهام أن نتوقف عند ترجماته لنصوص ديكارت ومساهمته في تقديم "تفائس الفلسفة الغربية" لقراء العربية. وفي مقدمتها "التأملات في الفلسفة الأولى"، الذي صدره منه عدة طبعات الأولى ١٩٥١ والثانية ١٩٥٦ وأخرى ١٩٧٤ و"مبادئ الفلسفة" وقد طبع عدة مرات الأولى ١٩٦٠. وقد اقتصر عثمان أمين في تقديمه لترجمة التأملات على التعريف بالكتاب وبيان الطريق الذي سلكه ديكارت، ولم يعرض لحياة ديكارت ومذهبه باعتبار أن "أبا الفلسفة الحديثة" لم يعد في حاجة إلى التعريف. "إن التأملات هي كتاب العصر، وفيها ما يدعو أهل الفكر وإخوان الصفا في هذا العصر المادى الصاخب إلى النظر في مشاغل الروح والخلود إلى امتحان النفس"^(٦٨). ويرى في نهاية تقديمه لكتاب "مبادئ الفلسفة" أن الكلمة الأخيرة في كل من فيزيقا وميتافيزيكا ديكارت هي المثالية الجوانية"^(٦٩). وبصحيح فهم شراح ديكارت وناشرى كتبه، ويؤكد على الناحية العملية في فلسفته وهي ناحية هامة لم يتوقف عنده كثير من باحثى ديكارت في العربية. إلا أن الناحية الهامة التي توقف عندها عثمان أمين في فلسفة ديكارت نجدها في كتابه "فى اللغة والفكر" الذى أصدره ١٩٦٦ وتوصل فيه إلى إسهام ديكارت فى اللغة وهى ناحية زاد الاهتمام بها فى الوقت الحالى والجدير بالذكر هنا أن تقديم عثمان أمين للسانيات الديكارتية ثم فى نفس الوقت الذى أصدر فيه عالم اللغة الشهير نعوم تشومسكى N. Chomsky كتابه اللسانيات الديكارتية 1977 Cartesiam linguistics.

٦) الديكارتية واللسانيات التوليدية التحويلية :

حين دعى عثمان أمين ليحاضر طلاب الدراسات الأدبية واللغوية بمعهد البحوث والدراسات العربية عن "اللغة العربية والفكر المعاصر" أراد أن يتناول المحاولات الجديدة فى العربية للتعبير عن مفاهيم الثقافة العصرية. ونظراً لتعدد

(٦٨) د. عثمان أمين : مقدمة ترجمة التأملات.

(٦٩) د. عثمان أمين : مقدمة ترجمة مبادئ الفلسفة.

جوانب النظر في هذه المحاولة وتشعب موضوعاتها فقد قدم لنا دراسة تمهيدية لموضوع اللغة والفكر بوجه عام. وكانت حصيلة هذه المحاولة محاضراته التي نشرت بعنوان "في اللغة والفكر". يتناول في المحاضرة الأولى أهمية اللغة وإنها خاصة للإنسان بما هو حيوان ناطق. فاللغة خاصة الإنسان كما رأى ديكارت فيلسوف العصر الحديث. وديكارت حين استأنف الفكرة الفلسفية التي تصورهما أرسطو بتعريفه للإنسان بأنه حيوان ناطق أضاف إليها أن اللغة تحقق "ناطقة" الإنسان الحقيقية بشقيها الفكر والعمل ومن ثم تجعله أهلاً لأن يكون خليفة على الأرض.

ويتناول في المحاضرة الثانية "ما هي اللغة؟" ويبين إنها شغلت الباحثين منذ أقدم العصور عرض لها أفلاطون في "قراطيل" ولازال البحث في طبيعتها موضع اهتمام الكثير من المشتغلين بفلسفة اللغة كما نرى عند ديكارت. ويعرض لتعريفات اللغة كما جاءت في قاموس لاند، أهمها أن المهم في اللغة هو "القصد والتدبر والوعي والتفكير"^(٧٠) ومن هذا الوجه يلزمنا أن نسلم بصحة ما أوضحه ديكارت في القسم الخامس من "المقال في المنهج"^(٧١) من أن اللغة هي الخاصة التي يتميز بها الإنسان عن سائر الحيوان وهذا الموضع أشار إليه واعتمد عليه تشومسكي وشارحو آرائه من العرب والغربيين. ويرى أن باللغة يخطو الإنسان إلى مجاوزة وجوده البدني والبيولوجي إلى وجوده الفكري، أو إلى تحقيق الكوجيتو "بلغة ديكارت وهم ما لم يلتفت إليه الماديون أو الجدليون أو الموضوعيون. وهذا ما حول أن يظهرنا عليه تشومسكي في انتقاده للوضعية والتجريبية وعلم النفس السلوكي وكما يتضح من كتاباته التي تبين الأسس الفلسفية لنظريته في اللغة وهي: اللسانيات الديكارتية، "اللغة والفكر"، و"مشكلات المعرفة والحرية" حيث لا وجود للغة خارج إطار تصورهما العقلي. فالنظرية التوليدية التحويلية لدى تشومسكي تنحو عقلياً بالإمكان اعتباره النمط العقلاني المتماسك والوحيد الذي برز في السنين الأخير والذي استند على الدراسات التي تناولت اللغة وعملية اكتسابها، ويلتقى هذا المنحى

(٧٠) د. عثمان أمين : في اللغة والفكر، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٦ ص.

(٧١) ديكارت : المقال في المنهج ترجمة محمود الخضيرى ط٤، ص.

مع المذاهب والآراء العقلانية في مجال اللغة الإنسانية التي من أبرزها المذاهب الديكارتية الفلسفية وآراء الفيلسوف الألماني هوبلوت.

إن اهتمام عثمان أمين بالعودة إلى ديكارت لبيان العلاقة بين الفكر واللغة يقربه من الاهتمامات المعرفية التي تحاول أن تؤسس للنظريات الحديثة في علم اللغة بالعودة إلى عقلانية القرن السابع عشر وإلى فلسفة ديكارت بالتحديد. فقد خصص أحد الباحثين العرب فصلاً من كتابه "الألسنية: قراءات تمهيدية" لعرض وجهة نظر ديكارت في اللغة. تلك التي تمثل الأصول النظرية لتشومسكي الذي أقام نظريته على أسس عقلية كما يتضح من دراسته ("علم اللغة الديكارتية"). وما يهمنا هنا ليس بيان أسبقية عثمان أمين لتشومسكي ولا تشابهه معه وتزامنها في الوصول إلى الأساس العقلاني للغة كما تمثل عند ديكارت بل هو إرجاع عثمان أمين اللغة إلى الفكر ذلك الجانب الذي شغل به في كتابه فلسفة اللغة العربية ومحاولته للتأكيد على مثالية اللغة خاصة الديكارتية مما أدى به إلى بحث موضوعات ربما كانت مهمة من بعض الباحثين في فلسفة ديكارت وكان من أوائل من أشاروا إليها وأكدوها.

محمود أمين العالم :

النقد ومدرسة فرانكفورت^(١)

فى دراسته "الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها" يقدم محمود أمين العالم مدرسة فرانكفورت فى مواجهة مدرسة ما بعد الحداثة باعتبارها موقفاً نقداً للعقلانية الأدائية القمعية، ولكن دون أن تتخلى عن العقل، بل تسعى إلى إعطاء مدلولاً إنسانياً اجتماعياً تاريخياً فاعلاً. وعلى الرغم من أنه يفصل الحديث عن هابرماس والعقل الاتصالي أو التواصلى فى فلسفته، باعتبار هابرماس أبرز المعبرين عن الاتجاه العقلانى، ونقد الطابع التقنى للوضع القمعى للعقل فى الممارسات الرأسمالية والاشتراكية، ومحاولة تنمية البعد الموضوعى الإنسانى للعقل، وباعتباره أبرز الفلاسفة المعاصرين تصدياً لاتجاه ما بعد الحداثة وخاصة فى نقده لفوكو ودريدا ودولوز وامتداداتهم فى الفكر الألمانى المعاصر،^(٢) فإنه يتناول السمات العامة لمدرسة النظرية النقدية والتي يحدد أصحابها هوركايمر، وادرنو، وماركوز، وأن "الفلسفة عندهم هى نقد شامل للواقع الإنسانى فى تناقضاته الاجتماعية العينية المختلفة، ولذا فهم يرفضون النزعة الإطلاكية أو الروح الكلية المطلقة عند هيجل، والوعى أو الشعور المحض عند هسرل والوجود المطلق عند هايدجر والوضعية فى صورها المختلفة فضلاً عن النظريات النسقية الكلية المغلقة عامة، وهم عقلانيون نقديون ينتسبون مع كثير من التحفظات للماركسية وخاصة فى نموذجها السوفيتى الستالينى"^(٣).

(١) هذا الفصل كان الدراسة التى أسهمنا بها فى الكتاب الذى أشرفنا عليه عن الأستاذ محمود أمين العالم وشارك فيه عدد كبير من الزملاء وهو فى ظنى أول عمل جماعى عن العالم ضمن توجيهنا لتكريم كل أعلام الفلسفة فى مصر والوطن العربى، بدوى، حنفى، العالم، ثم ناصف نصار وفتحى التريكي وإن كان هذا يلقى الغضب من البعض حتى ممن نكرمهم أنفسهم!!

(٢) هابرماس : القول الفلسفى للحداثة ، ترجمة فاطمة الجيوشى، منشورات وزارة الثقافة فى الجمهورية العربية السورية، دمشق ١٩٩٥.

(٣) محمود أمين العالم : الفكر العربى بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربى، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٢٣١.

وهو يرى أن هذا الاتجاه الذى يمثله هابرماس، والذى يعنى التزاماً عقلياً موضوعياً نقدياً بمختلف منجزات العصر وقضاياها ومشاكله فى أشكال وتجليات متنوعة ومختلفة من الالتزام؛ "قد يكون الالتزام العقلى النقدى التغيرى ذو التوجه الجدلى المادى هو الأقرب إلى الإجابة الصحيحة بل الضرورية على سؤال الفلسفة فى عصرنا الراهن فى مواجهة الخيارات الإطلاقيه والعنصرية واللاعقلانية والتقنية القمعية والاستبدادية والعدوانية"^(٣). ويهمنى هذا التحليل لمدرسة فرانكفورت مقابل مدرسة ما بعد الحداثة الذى يقدمه العالم ضمن تناوله لاتجاهات أربعة أساسية على الساحة الفكرية العالمية اليوم هى بالإضافة إلى ما سبق :

١- الاتجاه العقلى الإجرائى التقنى أو الوضعى.

٢- الاتجاه المتعصب سواء فى طابعه الدينى أم القومى أو الفاشى الديكتاتورى.

وعلى الرغم مما يثيره تصنيف الأستاذ العالم لهذه الاتجاهات الأربعة من قضايا قد لا نتفق عليها، خاصة ما يطلق عليه الاتجاه العقلى الإجرائى أو الاتجاه المتعصب فإننا سوف نتوقف أمام تحليله لموقف مدرسة فرانكفورت النقدى وذلك لسببين :

الأول : هو أن فهم مدرسة فرانكفورت للفلسفة يقترب كثيراً من فهم محمود أمين العالم لها كما نظن، يظهر ذلك من بعض الإشارات التى وردت فى دراسة العالم "ما هى الفلسفة؟" وبعض دراساته الأخرى فى كتابه "معارك فكرية" وإن كان العالم ينطلق من الماركسية الحرفية التقليدية على العكس من مدرسة فرانكفورت التى هى أقرب إلى ماركسيات القرن العشرين. كما سيتضح فيما بعد.

الثانى : أن محمود أمين العالم أصدر عام ١٩٧٢ كتابه "ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود"، وفيه تناول فلسفة ماركيوز برؤية مختلفة، كانت أقرب إلى الإدانة السياسية منها إلى النقد الفلسفى، مما يجعلنا نتساءل هل نحن بإزاء موقفين مختلفين لموقف العالم من مدرسة فرانكفورت أو أننا بإزاء تحليلين له أحدهما فلسفى معرفى والثانى سياسى أيديولوجى.

(٣) المرجع السابق، ٢٣٣.

قد يجيبنا الأستاذ العالم إجابات مختلفة مؤداها أن مدرسة فرانكفورت ليست اتجاهًا واحدًا بل اتجاهات متعددة تختلف باختلاف أعضاء المدرسة، وأنه فى دراسته: ماركيز " فلسفة الطريق المسدود" يناقش القضايا التى أثارها كتابات ماركيز. أو أن موقف هذا الأخير يختلف عن بقية مواقف أعضاء هذه المدرسة أو غير ذلك من الإجابات التى تستحق الحوار.

والحقيقة أن هذا الحوار مع موقف محمود العالم من مدرسة فرانكفورت أو أحد أعضائها؛ هربت ماركيز، لن يكون مجدياً إلا إذا عرفنا موقف العالم من الفلسفة عامة. وفى البداية وقبل تقديم تعريفه للفلسفة نشير إلى أن محمود أمين العالم فى كتاباته المختلفة التى تعبر عن تطور تفكيره إنما يصدر عن معاناة حياتية وعقالية خلاقة ارتبطت فى بداية حياته بالمثالية وأقصد بها توجهه الوجودى بتأثير عبدالرحمن بدوى^(٤) والتى تحولت مستترة فى بحثه عن "المصادفة ودلالاتها فى الفيزياء الحديثة"^(٥). حيث انتقل بتأثير من يوسف مرا^(٦) إلى لا رؤية تكاملية، ثم إلى فلسفة جدلية تستند كما يخبرنا إلى الثورة العلمية والثورة الاجتماعية.

ففى تمهيده لكتاب فلسفة المصادفة يعترف أنه حين بدأ هذا البحث كان غارقاً فى الفكر المثالى هادفاً إلى اتخاذ المصادفة معولاً لتقويض الموضوعية العلمية. وأنه بعد قراءته لكتاب لينين "المادية والنقد التجريبي"؛ الذى قلب تصورات الفلسفة رأساً على عقب، أمسك بالمعول نفسه ليقوض الفكر المثالى^(٧). وأنه كان يستخدم "مفهوم التكميلية" فى الموضوع الذى أراد أن يستخدم فيه كلمة "الجدلية" لكنه بعد

(٤) تناول محمود أمين العالم موقفه من د. بدوى فى عديد من الدراسات وحدد لنا موقفه الفلسفى فى الكتاب التذكارى الذى أصدرته هيئة قصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٧ عن بدوى فى عيد ميلاده الثمانين بعنوان "كشف حسب ختامى مع الدكتور بدوى ومع نفسه"، ص ١٨٥-٢٠٣.

(٥) محمود أمين العالم: فلسفة المصادفة، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧١.

(٦) محمود أمين العالم: الإنسان موقف، د. يوسف مراد، لمحة من لمحات فكرنا الحديث، دار قضايا فكرية، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٥٩-٦٦.

(٧) محمود أمين العالم: فلسفة المصادفة، ص ٦.

ذلك وفي نشرة لهذا البحث ١٩٧٠ يشير إلى ما تتضمنه التكميلية من دلالة مثالية توفيقية^(٨).

علينا إذن نتابع معنى الفلسفة ووظيفتها كما ظهرت في كتابات العالم في المراحل المختلفة من تطوره.

إن الفلسفة وجهة نظر شاملة متجانسة موضوعية عن الحياة والإنسان والعالم، وهذا الفهم الذى يقدمه لنا العالم فى "معارك فكرية" ١٩٦٥ مهم وضرورى كما يقول : حتى لا تقع فى التخبط والتلقائية وحتى لا نتورط فى نظرات جزئية قاصرة حتى لا نتخفنا فلسفات مريضة زائفة من حيث ندرى ولا نردى^(٩). وفى مقالته "دفاع عن الفلسفة" يؤكد على حاجتنا إلى الفلسفة؛ الفلسفة بحق التى تهبنا النظرة الشاملة للحياة، التى تربط بين أفكارنا وأعمالنا وتعمم خبراتنا الإنسانية كما تعمم نتائجها العلمية.. على أننا خلال العمل والإنتاج والتمرس بالحياة وقد أخذنا نصوغ لأنفسنا فلسفة عامة نصوغ لأنفسنا نظرة شاملة لكون والطبيعة والإنسان والتاريخ ونتخذها سبيلاً لدفع عجلة التقدم وإزالة العقبات من طريقنا (ص١٩).

إن الفلسفة عند محمود أمين العالم هى المعرفة الشاملة المستمدة من التعميم الموضوعى والنقد الواعى للقوانين العلمية، وتكون فى الوقت نفسه سلاحاً للسيطرة على هذه القوانين وتوجيهها لخدمة التقدم البشرى (ص٢٦). وقد كتب العالم درسته "الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها" فى منتصف التسعينيات إكمالاً لما كتبه فى منتصف الستينيات عن "ما هى الفلسفة؟" والسؤال كما يقول ليس سؤالاً استفسارياً عن الفلسفة وإنما هو سؤال فلسفى "سؤال نمارس بسؤاله وإجابته الفلسفة ذاتها ونتخذ كذلك موقفاً فلسفياً" (ص٤٤) والفلسفة عند العالم تاريخ متطور متتام من الإضافات، ولكننا لن نستطيع أن ندرك هذا التاريخ ما لم نتخذ موقفاً تاريخياً يربط بين الفلسفة والعلم والوضع الاجتماعى وحركة التاريخ (ص٥٨). ويعرض محمود

(٨) المصدر السابق، ص٧.

(٩) محمود أمين العالم : معارك فكرية، دار الهلال، القاهرة، ط٢، ١٩٧٠، ص١٢، واستشهاداتها التالية من هذا العمل.

أمين العالم لأهم اتجاهات الفلسفة فى الستينيات خاصة الوجودية والوضعية المنطقية مثلما فعل فى دراسة التسعينيات حيث أفاض فى نقد فلسفة ما بعد الحداثة وهو يرى أن "أغلب الفلسفات المعاصرة تعاني أزمة احتضار الرأسمالية.. وجوهر هذه الأزمة هى عزلة هذه الفلسفات عن الدعامتين الأساسيتين عزلتها عن الثورة الاجتماعية وعزلتها عن الثورة العلمية" (ص ٦٢).

لذلك يحرص العالم فى مقدمة الطبعة الأولى من "معارك فكرية" على تأكيد الاتجاه العلمى والدلالة الاجتماعية للفلسفة، فهى "الفلسفة" فى جوهرها دفاع عن العلم ودفاع عن الحرية الإنسانية كذلك. هى محاولة لتوكيد ألا تناقض بين العلم والحرية، بل لا علم بغير حرية ولا حرية بغير علم.. وهى محاولة لتوكيد موضوعية النظرية العلمية فى مواجهة محاولات التشكيك فى هذه الموضوعية، وهى كذلك محاولة لكيد الدلالة الاجتماعية والإنسانية لهذه النظرية العلمية (ص ٥) إن الهدف من بيان هذا الفهم وتقديم هذا التعريف فى الستينيات حيث كانت "مصر" تسعى لبناء مجتمع اشتراكى على أساس علمى كان للعالم دور فيه هو المساعدة على بلورة الفكر العلمى وإشاعته بين جماهير شعبنا.

هذا الهدف نفسه هو ما دفع العالم إلى تقديم دراسته النقدية لفلسفة ماركيز. لم يقدم العالم دراسة فلسفية تعرف بالفيلسوف الذى صار حديث العالم أثناء ثورة الطلبة والشباب عام ١٩٦٨ ولكنه يهدف إلى تحليل أثر هذه الفلسفة على فكرنا العربى المعاصر يقول فى بداية عمله هذا: "فى سعيها المأزوم إلى الوضوح الفكرى، إلى التحرر الوطنى والاجتماعى إلى الوحدة القومية، كانت تطل علينا بين الآن والآخر صيحات تزعم فى نبراتها العالية نبوة الخلاص. على أنها لم تكن تفعل شيئاً غير أن تضاعف من محنتنا وأزممتنا".

ويعدد لنا هذه الصيحات وآخرها فلسفة ماركيز التى تطل علينا لتقدم نبوة جديدة للحرية وسرعان ما يتلقفها كذلك جيل من متقفيها بالترجمة والتعليق والتبنى، محاولين أن يجدوا فيها رؤية جديدة وأخيرة للخلاص^(١٠). إلا أن هذه الفلسفة عند

(١٠) محمود أمين العالم : ماركيز أو فلسفة الطريق المسدود، دار الآداب، بيروت، ١٩٧٢، ص ٩.

العالم على خلاف المذاهب السابقة تكاد باسم الثورة التحررية الجذرية الشاملة للإنسان أن تحتضن كل قضايا عصرنا، وتجيب باستعلاء لا حد له على كل الأسئلة كأنما هى خاتمة المطاف لجهد الإنسان وبحثه عن الحرية والسعادة، ولهذا تكاد تنظم هذه الفلسفة كل الإجابات الباطلة عن المشكلات الأساسية لعصرنا على الرغم ما تتميز به من بريق سطحي، وتنقسم به من تماسك منطقي ظاهر إن هذه المرحلة من حياة فكرنا العربى بل حياتنا السياسية والاجتماعية عامة التى تعاني انحساراً وتأزماً فتسعى مع غيرها من عناصر الانحسار والأزمة لتطمس الوعى الصحيح بحقائق حياتنا ووقائع عصرنا وتدفع بفكرنا ونضالنا إلى ما أزعم أنه طريق مسدود" (ص ١١).

علينا أن نتوقف عند الأسس التى بنى عليها العالم تحليله أو قل تقييمه، وطبيعة هذا التحليل لفلسفة ماركيز؛ التى تكمن خطورتها فيما تعرضه من بعض التفاصيل الصحيحة التى تخفى بمظاهر صحتها بطلان الرؤية الشاملة التى تنظمها وتدعو إلى تبنيها. هذه الأسس هى الفلسفة الماركسية التى يتبناها العالم وهو يقدمها لنا فى تمهيده لكتابه عن ماركيز ليس باعتبارها عقيدة جامدة، بل هى انتقاد خلاق يلتفت دائماً إلى ذاته وهو يمارس فعله الثورى، يجدد ويتجدد بالوعى العلمى والعمل الواعى. ولن أناقش هنا فهم العالم للماركسية خاصة أنه قدم لنا فى هذا التمهيد فهماً واضحاً وليس مذهباً جامداً، فما يعيننى هنا هو تطبيقه لهذا الفهم فى نقد فلسفة ماركيز، وهذا يقتضى منا إشارة موجزة لكتابه الذى يتكون من مقدمة وسبعة فصول. كذلك فعل فى كتابه الأخير "الفكر العربى" بين الخصوصية والكونية. (١١)

وهو يؤكد فى المقدمة أن الكتاب بالرغم من كونه حواراً نقدياً مع فلسفة ماركيز، فهو فى الحقيقة حوار نقدى مع عصرنا الراهن؛ لأن فلسفة ماركيز تكاد تثير القضايا الرئيسية فى عصرنا كله وليس حواراً مع العصر وحسب، بل هو

(١١) راجع فهم العالم للفلسفة الماركسية فى كتابه "الفكر العربى بين الخصوصية والكونية" الماركسية، وسربر بروكوست، ص ١٤٣-١٦٤.

حوار معه فيما يمس قضية الثورة العربية التي تشتبك بالضرورة فكرياً وعملياً مع العصر كله" (ماركيوز: ص ١٦-١٧).

يذكر العالم في الفصل الأول من كتابه الذي عنوانه "البداية والنهاية" أنه سيتناول القصة من نهايتها؛ يقصد قصة الربط بين فلسفة ماركيز وحركة الطلبة والشباب، فهذه الحركة تعد دحضاً فكرياً وعملياً لفلسفة ماركيز، فهي تؤكد أن فئات اجتماعية زعم الفيلسوف أنه قد تم استيعابها واندماجها في أنظمة المجتمعات الصناعية المتقدمة تتمرد على هذه الأنظمة وتثور عليها، وخلاصة موقف العالم أن محاولة وسائل الإعلام ودور النشر اليمينية الترويج لفلسفة ماركيز بعد اندلاع الحركات الطلابية والشبابية عام ١٩٦٨، باعتبار هذه الفلسفة تعبيراً فكرياً عن هذه الحركات كان وراءه هدف واضح محدد؛ هو محاولة صرف الحركة الطلابية والشبابية عن التطور الثوري الصحيح وعن الارتباط بحلفائها الطبيعيين، الطبقة العاملة وأحزابها الشيوعية والتحرك بمقتضى برنامج عمل، ومفاهيم نظرية ذات طابع موضوعي ثوري (ص ٣٣). ويتضح التحليل السياسي في هذا الفصل الذي يؤكد أن فلسفة ماركيز التي بدأت مع حركة الشباب والطلبة ١٩٦٨ كانت نهايتها كذلك في هذا التاريخ بعد تكشف حقيقتها الزائفة في مجال الخبرة الثورية الحية.

يبدأ تحليل العالم الفلسفي من الفصل الثاني الذي جعل عنوانه أقرب إلى التساؤل "فلسفة علمية أو يوتوبية فوضوية؟" وذلك بتحديد مدرسي لمعنى المادية والمثالية، فالأولى فلسفة علمية وثورية والثانية ليست كذلك جاعلاً من هذا التحديد مدخلاً عاماً لفلسفة ماركيز التي هي خليط انتقائي من فلسفات شتى وإن كان لها في النهاية طابعها المحدد وهي على وجه اليقين ليست فلسفة مادية، وإن ادعت لنفسها ذلك وعلى هذا فهي فلسفة مثالية في طابعها العام، والمهم هنا هو أن العالم يربط في هذا الفصل رابطاً وثيقاً بين ماركيز ومدرسة فرنكفورت (ماركيوز: ص ٤٣-٤٨) التي تطلق على نفسها اسم "الفلسفة النقدية" وهي تقصد بذلك، أي بكونها "نقدية" الماركسية وهو يشير إلى ذلك ليبين أنها تقترب من الماركسية بقدر ما تبتعد عنها، وتتفق معها بقدر ما تختلف، ويرى أن تسميتها بالنقدية هو أحد مظاهر هذا الابتعاد والاختلاف (ص ٤٣).

ويتمثل هذا الاختلاف فى تأكيد المدرسة النقدية لدى ماركيز على معنيين: الأول أنه يجعل من النقد نفيًا مطلقًا للنظام القائم ودعوة إلى تغييره تغييراً جذرياً شاملاً والمعنى الثانى، أنه يضيف إلى هذا النفى المطلق رؤياه مستقبلية يوتوبية^(١٢) ويعرض لخلاصة هذا الموقف الفلسفى لماركيز كما جاء فى مقالة "الفلسفة النظرية النقدية" موضحاً الإطار العام له، تجريد عقلى يحتاج إلى اليوتوبيا ويستشرف المستقبل البشرى بالخيال. وبالتحرير واليوتوبيا والخيال كما يتصور ماركيز أنه لم يخرج عن الماركسية فحسب، بل قام بتعديلها وتطويرها وتحريرها^(١٣) إلا أن حقيقة انتسابه الفكرى يقدمها لنا كتابه "العقل والثورة" الذى ظهر بالانجليزية عام ١٩٤١^(١٤) والذى يتضمن إلى حد كبير العناصر الأساسية لفلسفته كلها منهجاً ومضموناً. يعرض العالم للإطار العام لفلسفة ماركيز استناداً إلى هذا الكتاب واعتماداً على ماك إنتاير الذى يذكره حوالى سبع مرات فى هذا القسم من الفصل الثانى وهو يوضح هيكلية ماركيز أو انتمائه للسيار الهيجلى فمصطلح "النظرية النقدية" الذى يتخذه ماركيز ومدرسة فرنكفورت عامة اسماً لفلسفتها هو المصطلح الذى كان يتخذه هؤلاء الهيجليون اليساريون ويبين الإطار العام لفلسفته بعد عرض "العقل والثورة" موضحاً أن القضية عند ماركيز فى الحقيقة ليست مجرد تفسير خاص لهيجل أو لماركس، بل هى محاولة للاستناد عليهما لبناء مفهوم فوضوى فى الثورة والتغير الجذرى عامة.

وينتهى العالم فى هذا الفصل إلى تحديد الملامح العامة لفلسفة ماركيز فى نقطتين هما:

أولاً: أن فلسفة ماركيز فلسفة انتقائية فى جوهرها تكاد أن تكون خليطاً من فلسفات شتى مثالية ومادية تجمع بين كانط وفشته ونيتشه وهيجل وماركس وهيدجر وفرويد وغيرهم فى إطار واحد. يعيد تفسير مفاهيم هذه الفلسفات

(١٢) محمود أمين العالم : ماركوز، ص ٤٤.

(١٣) المصدر السابق، ص ٤٨.

(١٤) والترجمة العربية الكتاب ماركيز قدمها الدكتور فؤاد زكريا، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٦٧، كم قدم دراسة نقدية لفلسفة ماركيز، دار الفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٧٨.

المتناقضة دون أن ينجح فى إخفاء هذه التناقضات أو طمسها داخل إطار فلسفى منسق.

ثانياً : يكاد يتغلب فى فلسفة ماركيز التجريد المطلق على التحليل العينى والعوامل الذاتية على العوامل الموضوعية والعناصر اللاعقلية والقوى البيولوجيا والخيال، والايروس على المنهج العقلى، والرؤية اليوتوبية الفوضوية على الرؤية العلمية الموضوعية.

والحقيقة أن لنا عدة ملاحظات على ما خلص إليه الأستاذ العالم فى ختام هذا الفصل الذى يحدد الملامح العامة لفلسفة ماركيز.

الملاحظة الأولى هى اكتفائه فى هذا العرض بمقالة ماركيز "الفلسفة النظرية النقدية" وكتابه "العقل والثورة" ١٩٤١ فى بيان الأسس النظرية لفلسفته جاعلاً من بقية كتابات ماركيز جوانب تطبيقية لهذه الفلسفة حيث يخصص على سبيل المثال الفصل الثالث لنقد المجتمعات الرأسمالية اعتماداً على "الإنسان ذى السعد"، والفصل الرابع لنقد ماركيز للماركسية السوفيتية اعتماداً على كتابه الذى يحمل العنوان نفسه.

الملاحظة الثانية هى وصف ولا أقول اتهام فلسفة ماركيز بالانتقائية والهيجالية والفرويدية وهو ما يتعارض مع وصفه له ولمدرسة فرنكفورت فى دراسته الحديثة عن "الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها" حيث يصف فلاسفة المدرسة بما فيهم ماركيز بأنهم عقلانيون نقديون ينتسبون إلى الماركسية مع كثير من التحفظات للماركسية وخاصة فى نموذجها السوفيتى الستالينى "الفكر العربى ص ٢٣١) وما يهمنا هنا هو قوله فى بداية هذه الفقرة إن "الفلسفة عندهم هى نقد شامل للواقع الإنسانى فى تناقضاته الاجتماعية العينية المختلفة، ولذا فهم يرفضون النزعة الإطلاعية أو الروح المطلقة عند هيجل، والوعى أو الشعور المحض عند هسرل والوجود المطلق عن هيجل والوضعية فى صورها المختلفة فضلاً عن النظريات النسقية الكلية المغلقة عامة^(١٥) وهذا يعنى ضمناً وصراحة أنهم يرفضون

(١٥) محمود أمين العالم: الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها، فى الفكر العربى بين الخصوصية والكونية، ص ٢٣١.

التجريدات المطلقة. وعلى العكس مما وصف به هذه المدرسة فى كتابه ماركيز حيث يقول إن هذه المدرسة تبدأ بالتحليل العقلى للواقع.. لكنها فى تحديدھا لعوامل الواقع الذى يتصدى له وفى استخلاصھا لنتائج هذا التحليل ، تعجز عن أن نتخرج نفسها عن حدود التجريدات المطلقة (ماركيوز : ص ٤٤).

لا أقصد بالطبع من هذه الملاحظة القول باختلاف أو تناقض أحكام العالم لهذه المدرسة، بل ما أود أن أشير إليه هو أن القراءة السياسية لفلسفة ماركيز والرؤية الأيديولوجية التى يقدمها العالم فى فلسفة الطريق المسدود تختلف عن التحليل الفلسفى الذى يقدمه لها فى دراسته الأخيرة، وأخشى أن أتهم أنا بدورى بالقراءة السياسية إذا افترضت أن فترة التسعينيات بما فيها من تراجع جعلت ما كان سلبياً فى الستينيات من التيارات الفلسفية أكثر إيجابية اليوم بعد سقوط التجربة الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى، وكثير من البلاد الأوروبية وبلدان العالم الثالث، وتوقف حركة عدم الانحياز، وظهور ما يسمى بالنظام العالمى الجديد. والنص الذى استشهدنا به الآن من "الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها" يخفف ويعدل من النقطة التى يلخص فيها العالم "فلسفة ماركيز" التى تغلب فى رأيه التجريد المطلق على التحليل العينى والعوامل الذاتية على العوامل الموضوعية.

وبناء على الملامح العامة التى حددها لنا العالم ، والتى توضح الإطار النظرى لفلسفة ماركيز يقدم لنا فى الفصول التالية تطبيقات هذه الفلسفة حيث يخصص الفصل الثالث للحديث عن "مجتمع البعد الواحد" اعتماداً على كتاب ماركيز "الإنسان ذى البعد الواحد" الصادر عام ١٩٦٤ ويرى العالم أن صورة المجتمع الصناعى، كما يعرضها ماركيز فى البلاد الرأسمالية عامة وفى أمريكا بوجه خاص فى مجملها صحيحة وأن يكن يعيبها عدة أمور جوهرية، سواء فى منهج صياغتها أو فى عناصرها أو فى النتيجة المستخلصة منها (ماركيوز: ص ٦٨)، لقد قدم ماركيز صورة صحيحة لبشاعة النظام الرأسمالى الأمريكى ولكنه وقف بنا أمامها عاجزاً عن الحركة الثورية، لأنه لم يتعمق حقيقة القوانين المتصارعة داخلها وخارجها فى عصرنا كله، وجعل النظام الاشتراكى فى الاتحاد السوفيتى على نفس مستوى النظام فى أمريكا الرأسمالية من حيث القمع والاستغلال، ويتساءل العالم عن سبب ذلك ويجيب فى الفصل التالى.

يعرض العالم فى الفصل الرابع ماركسية بلا ماركسية لموقف ماركيز من التجربة الاشتراكية فى روسيا اعتماداً على كتابه "الماركسية السوفيتية" الصادر ١٩٥٨ والترجمة الفرنسية ١٩٦٣ وهذا العمل حسب تعبير محمود أمين العالم ثمة انخراط ماركيز فى ترسانة الأجهزة الأمريكية المكرسة لصياغة الأسلحة الفكرية المعادية للماركسية عامة والاتحاد السوفيتى بوجه خاص، وهذا الفصل أطول فصول الكتاب وفيه يبدو الدفاع عن التجربة الاشتراكية مقابل نقد ماركيز للماركسية السوفيتية، وهو دفاع أيديولوجى فى عمومته مع لقطات فلسفية فى تحليل العالم لتمييز ماركيز بين الأخلاق الغربية والأخلاق الماركسية، ذلك أن ماركيز عندما يحلل المجتمع الصناعى المتقدم عامة السوفيتى والأمريكى على السواء، ويتساءل عن إمكانية التغيير الاجتماعى النوعى فى كليهما، يجيب بأن "سلم القيم الأساسية" و"روح" المجتمع سيلعبان آنذاك، دور عامل فعال فى تحديد الاتجاه الاجتماعى "وبصرف النظر عن تركيز ماركيز على هذا العامل الذاتى وأعنى به القيم الأساسية وعلى هذا المفهوم المثالى الغامض وأعنى به "روح المجتمع" فى تحديد الاتجاه الاجتماعى فإن ما ينتهى إليه تحليله من تفوق فى المجتمع الغربى أكثر مما تتوفر فى المجتمع السوفيتى".^(١٦)

ويرى العالم أن الصورة التى يرسمها ماركيز للتجربة السوفيتية صورة مجحفة، فيها الكثير من التجنى على الوقائع والتجاهل لها. وأن ماركيز لا يستند فى رسمه لهذه الصورة إلى وقائع عينية محددة وإنما يكتفى بالتحليل العام المجرد لبعض البرامج أو المواقف العملية، كما يكتفى بإصدار الأحكام العامة المجردة على السياسية العامة للتجربة. فإذا كان العالم خفف أو غير من وصفه لتحليل هذه المدرسة المجرد وأكد على التحليل العينى، فهل معنى ذلك أن حكمه السالف الإشارة إليه سيتغير؟ لا أعتقد لأنه يصدر فيه عن موقف سياسى وليس عن تحليل إبستمولوجى لموقف ماركيز. ومن الواضح فى العصر الحالى أن إقحام السياسة فى الفلسفة يفسد كل شىء. فكم تناسى أصحاب المنهج الجدلى فى حياتهم هذا المنهج، أن جاز أن يكون الجدل منهجاً! وفى التجربة الفعلية تحول الفكر إلى شللية!!.

(١٦) محمود أمين العالم : ماركيز، ص ١١٦.

ونعتقد أن التحليل الاستمولوجي المنتظر من العالم لن يقتصر على فلسفة ماركيز فقط بل سيتضمن الفلسفة ككل. وقد وعد في أكثر من موضع بأمله في القيام بمثل هذا العمل، والموضع الذي أشير إليه هنا تمهيده لفلسفة المصادفة حيث يصرح لنا أن عمله "لم يكن بحثاً عن درجة علمية أو تطلعاً إليها، بل كان بحثاً عن الحقيقة، عن الاستقرار الفكري وكان هذا البحث هو نقطة البداية إلى ذلك في مجال العلوم الطبيعية أو الفيزياء بوجه خاص: وكنت آمل بعد ذلك أن أواصل السير إلى نقطة أبعد ببحث آخر عن العلوم الإنسانية حتى يتكامل تصوري الفكري للكون والحياة^(١٧) وأعتقد أن هذا الأمل لا يزال يراود العالم ونأمل نحن بدورنا أن ينجزه ونعتقد أن هذا العمل الذي يحلم به سيكون في جديّة وعمق بحوثه الفلسفية، وفي مقدماتها بحثه عن فلسفة المصادفة.

(١٧) محمود أمين العالم : فلسفة المصادفة ، ص ٥.

يحيى هويدى :

وفلسفة الحضور الإنسانى

[١]

نود فى هذا الفصل استخلاص المفاهيم الأساسية التى شغل بها الدكتور يحيى هويدى، الذى يمثل الجيل الثانى من رواد الفكر الفلسفى المعاصر فى الجامعة المصرية^(١)، بعد جيل مصطفى عبد الرزاق وتلاميذه^(٢)؛ على سامى النشار وعثمان أمين ومصطفى حلمى وأحمد فؤاد الأهوانى^(٣)، ونجيب بلدى خريجي الدفعة الأولى من الجامعة المصرية، ومن يليهم أمثال: توفيق الطويل وزكى نجيب محمود وعبد الرحمن بدوى^(٤) ومحمود قاسم ويمثل هويدى وجيله محمود أمين العالم وزكريا إبراهيم^(٥) ومراد وهبة وفؤاد زكريا^(٦) على اختلاف توجهاتهم الجيل التالى، الذى يعد بمثابة نقلة وتحول فى تاريخ الفكر الفلسفى فى مصر. وقد كان الجيل الأول أكثر تأثراً بتوجهات مصطفى عبد الرزاق الفلسفية واهتمامها بالفلسفة

(١) تتلمذ يحيى هويدى (١٩٢٣) على عثمان أمين أحد رواد الفكر الفلسفى فى الجامعة المصرية، وتلميذ مصطفى عبدالرازق واعد رسالته للماجستير بإشرافه.

(٢) يمثل الشيخ مصطفى عبدالرازق أحد حناحي المدرسة الفلسفية الحديثة فى مصر مع أحمد لطفى السيد أستاذ الجيل. وهناك دراسات متعددة حول كل منهما، ولا يمكن التأريخ للفلسفة فى مصر، أو فى الجامعة المصرية دون الوقوف أمام دور كل من الشيخ مصطفى وأستاذ الجيل (٣) انظر دراستنا عن أحمد فؤاد الأهوانى وتاريخ الفلسفة فى الجامعة، مجلة القاهرة العدد ١١٤ يوليه ١٩٩١.

(٤) قلنا عدة دراسات حول عبدالرحمن بدوى أشرنا إلى بعضها من قبل ثم كتبنا عنه بمناسبة صدور كتابه سيرة حياتى دراسة بعنوان عبدالرحمن بدوى من النازية إلى الليبرالية، مجلة رواق عربى، القاهرة، العدد ١٨ وكذلك "مرايا عبدالرحمن بدوى"، مجلة وجهات نظر العدد ١٦ مايو ٢٠٠٠م.

(٥) انظر ما كتبنا عن أستاذنا زكريا فؤاد إبراهيم فى الفصل الأخير من هذا الكتاب.

(٦) هناك إشارة حول جهود فؤاد زكريا الجمالية فى دراستنا "الدراسات الجمالية العربية" وقد أصدر زملائه وتلاميذه بجامعة الكويت كتاباً تنكاريًا حوله ١٩٩٨.

الإسلامية وعلومها، والفهم الموسوعى للفلسفة الذى تتوارى فيه الفروق الدقيقة بين تخصصات الفلسفة وعلومها، حيث تشمل كتابات هؤلاء الرواد من الجيل الأول: تاريخ الفلسفة، الميتافيزيقيا، الفلسفة اليونانية والإسلامية والمسيحية الغربية.

وبلاحظ على هويدى وجيله الاتجاه للفلسفة الحديثة والمعاصرة وفلسفة العلم ونظرية المعرفة وإن كان لم يمنعهم من تقديم دراسات إسلامية، وقد غلب على هؤلاء تبنى منهج فلسفى تنتظم فيه كتاباته أكثر من تبنى مذهب فلسفى يسيطر على أعماله، حيث تبنى زكريا إبراهيم المنهج الفينومينولوجى ومال به نحو الوجودية المؤمنة وقدم من خلاله عدد من المشكلات الفلسفية الأخلاقية والجمالية، وتبنى فؤاد زكريا المنهج النقدى والموقف الطبيعى ومال محمود أمين العالم للمنهج التكاملى الجدلى، وطبقه فى مجال فلسفة العلم : حول موضوع المصادفة، واتخذ هويدى الموقف الواقعى فى مرحلة مبكرة من حياته وحاول من خلاله تقديم رؤية سياسية اجتماعية تطورت إلى نزعة انسانية ذات صبغة إسلامية. هى ما يهمن أن نعرض لها فى السياق الحالى.

ونلاحظ أن هويدى على العكس من جهود المفكرين العرب المعاصرين فى فترة الثمانينات أصحاب المشاريع الفلسفية تحول عن محاكاة الاتجاهات الفلسفية الغربية، وسعى إلى تكوين نظرة وليس نظرية فلسفية - تقدم رؤية خاصة انطلاقاً من الواقع التاريخى والثقافى مستفيداً من مجمل الفكر الإنسانى الفلسفى والدينى يمكن أن نطلق عليها فلسفة الحضور الإنسانى^(٧).

لقد سعى يحيى هويدى منذ تخرجه فى قسم الفلسفة بجامعة القاهرة عام ١٩٤٤ ودراسته فى الماجستير تحت إشراف عثمان أمين إلى تقديم رؤية خاصة،

(٧) حاول هويدى فى دراسات عديدة تقديم فلسفة واقعية وأشار فى أعمال أخرى إشارات موجزة حول ضرورة قيام فلسفة قرآنية، وهناك عمله الذى لم يصدر بعد بعنوان البيان وإشاراته إلى فلسفة المحافظة على المستويات كل هذا يجعلنا نؤكد أن هويدى لا يضحى بالروحى مقابل المادى ولا بالإنسانى مقابل الإلهى واهتمامه بالجوانب السياسية والاجتماعية فى الفلسفة يجعل من الإنسان حاضراً حضوراً دائماً فى واقعته الإسلامية الإنسانية الرحبة.

حيث وجد فى فلسفة باركلى اللامادية^(٨) خير أساس لتوضيح هذه الرؤية، وكان سفره إلى باريس بداية تأسيس هذه النظرة حيث اهتم بدراسة " نزعة التعالى فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة " من جامعة السربون ١٩٥٥ تحت إشراف جان فال وكان موضوع رسالته الثانية " الواقعية والقيم عند صمويل ألكسندر " إشراف جانكافيتش^(٩).

لقد مثلت هذه البدايات الأسس التى شكلت تفكير يحيى هويدى، الذى نستطيع أن نميز فيه مراحل ثلاث: الأولى هى المرحلة التمهيدية التى شغل فيها بالاتجاهات اللامادية، والتى ظهرت فيها حمله باركلى والفلسفة اللامادية، ودراسة فكرة التعالى فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة وهى مرحلة يظهر فيه موقف دينى غير معلن يرفض المثالية ويجد ضالته الفلسفية فى تبنى فلسفة تعترف بالوجود الواقعى، لكنها ليست ماركسية ومن هنا كان اهتمامه بالواقعية الجديدة عند صمويل ألكسندر، الذى خصص له رسالته الثانية للدكتوراه التى ظهر بعض أفكارها فى كتاباته

(٨) انظر د. يحيى هويدى : باركلى، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٠، وترجمته كتاب باركلى :

المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونر

(٩) أنظر دراسة د. عاطف العراقى: الدكتور

القاهرة الذى اعتمدنا عليها فى بيان مراحل حياته -

١٩٢٣ بالقاهرة، وأقام مع أسرته فى قرية بجيرم مركز فويسنا، وامضى فترة التعليم الأولى فى شبين الكوم والثانوية بمدرسة حلوان ثم الخديوية، حيث حصل على التوجيهية ١٩٤٠ والتحق بجامعة القاهرة وتخرج فيها ١٩٤٤ وعمل بالتدريس بالمدارس الثانوية لمدة خمس سنوات حيث حصل على الماجستير ١٩٤٩ والدكتوراه من فرنسا ١٩٥٥ وعاد للعمل بكلية دار العلوم مدرساً ثم استأذناً مساعداً حتى ١٩٦٦ لينتقل إلى آداب القاهرة استأذاً ووكيلاً ورئيساً لقسم الفلسفة ثم عميداً لها فى الفترة من ١٩٧٠ حتى ١٩٧٢.

عمل مستشاراً ثقافياً لمصر فى بلجيكا وهولندا عام ١٩٦٣-١٩٦٤ وفى غينيا ١٩٦٦، واعير إلى السعودية لمدة عام وللكويت واستأذاً زائر بجامعة القاهرة بالخرطوم، كما شارك فى العديد من الملتقيات، خاصة ملتقيات الفكر الإسلامى فى الجزائر عدة سنوات، ومؤتمر حضارة البحر المتوسط بأيطاليا ١٩٨٢ ومؤتمر الشيخ مصطفى عبد الرازق بأداب المنيا جامعة اسبوط. وعين عضواً بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة حيث اشرف على الكتاب التذكارى الذى اصدره المجلس عن أحمد لطفى السيد.

بالعربية واللى خصص لها الباب الرابع من كتابه " دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة" (١٠). فى أربعة أقسام شملت التعريف بألكسندر وفلسفته من خلال عرض محتويات كتابه " المكان والزمان والألوهية "، تعريف الفلسفة، المكان، الزمان. ويتناول فى القسم الثانى الواقعية عند صمويل ألكسندر، ويخصص القسم الثالث لأسس الواقعية الفلسفية، وهى عنده: اكتفاء الوجود بذاته - البدء بصيرورة الوجود الطبيعى، واستقلال الطبيعة عن الذات، وفى القسم الرابع "فلسفتنا فلسفة واقعية" يعرض فيها بعد التمديد، فلسفتنا الثورية، الفلسفة المثالية، والفيلسوف المثالى الواقعى، الفلسفة الواقعية والفلسفة العملية.

[٢]

وقد حاول هويدى الربط بين الواقعية الجديدة الفلسفية والتحولات التاريخية والسياسية التى مرت بها مصر خاصة فى الستينات ومن هنا حاول تقديم قراءة سياسية فى العديد من أبحاثه فى هذه الفترة مثل كتابيه " حياد فلسفى " و"الفلسفة فى الميثاق" وكتب عن " الحرية فى الفلسفة المعاصرة" (الهلال يوليو ١٩٦٧). "وأزمة الحرية" فى فلسفة سارتر" فى كتاب سارتر مفكراً وإنساناً فى نفس العام كما كتب عن "فلسفة المقاومة" (الهلال أغسطس، ١٩٦٧) و"سيكوتورى ثائر من إفريقيا" الفكر المعاصر، مارس، ١٩٦٨،، وفلسفة الدولة العصرية" "الفكر المعاصر، يوليو، ١٩٦٨".

لقد ظهر الهاجس السياسى الوطنى فى كتابات يحيى هويدى مبكراً فى إطار نظرة كلية عامة ترتبط فيها الوطنية بالدين وليس كما يظن البعض مما يربطون بين موقف هويدى الفلسفى العام وبين بعض الكتيبات التى ظهرت فى فترة التحول الاشتراكى والحياد الإيجابى، فمن يتابع كتابات هويدى يجده على سبيل المثال فى

(١٠) د. يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة الجديدة للنشر والتوزيع، القاهرة، المقدمة ص أ.

الطبعة الأولى من كتابه " مقدمة فى الفلسفة العامة " الذى صدر إبان العدوان الثلاثى على مصر ١٩٥٦ يقول لقد " تم تأليف هذا الكتاب فى ظروف عصيبة أيام الغزو الفرنسى البريطانى - الصهيونى على مصر. ومن خلال هذا الاعتداء الوحشى على أرض الوطن أتيح للإنسانية أن تتعمق معنيين للإنسان : الإنسان الذنب الذى يلقى بكل القيم الإنسانية وراء ظهره فى سبيل أطماعه الذاتية ويغتصب حقوق الغير فى صورة وحشية، والإنسان الذى يؤمن بحقه فى حياة حرة كريمة ويؤمن بالإنسانية وقيمها السامية، ويعيش هذه القيم فى ذاته ويدافع عنها لآخر رفق فيه.. ومن واجب الفيلسوف أن يتأمل هاتين الصورتين للإنسان، ومن واجبه كذلك أن يتخذ بإزاءهما "موقفاً".

والرجل بالطبع لا يزعم أن كتابه يحقق غرضاً سياسياً لكنه يدعو قارئه "إلى أن يفتن إلى أهمية الجانب السياسى - على الأقل ذلك الجانب، الذى يتعرض لمفهوم الإنسان - فى تفكيره الفلسفى بوجه عام" (مقدمة الطبعة الأولى).

ويستشعر هويدى ضرورة النظرة الفلسفية الكلية القائمة على الإنسان وعلى تأكيد الجانب الروحى فيه مقابل الإيمان بالعلم وإنجازاته فى مقدمة الطبعة الرابعة من نفس الكتاب فى منتصف الستينات، فهناك دور للفلسفة من هذه المرحلة فى مرحلة تطور مجتمعنا العربى، وهى مرحلة التطور الاشتراكى، يؤكد هويدى خاصة فى هذه المرحلة على ضرورة العقائد الدينية الروحية فى إطار هذه النظرة "الاتجاه الفلسفى الذى يوحد نظرتيه العامة إلى الحياة، والعقائد الروحية التى يؤمن بها وتقدم لنا جميعاً فضلاً عن ذلك كله لوناً من الثقافة العامة يعوزنا ويعوز العلماء المتخصصين أنفسهم، ويسرى تياره فىنا فيربطنا كلنا فى خيط واحد نتعرف عليه فيما بيننا وبين أنفسنا ويتعرف عليه الغريب عنا ويجده واضحاً بيننا كلنا.

ونلاحظ فى هذا التقديم أن يحيى هويدى يسعى إلى تحديد نظرة فلسفية ورؤية كلية ترتبط بالتطور الاجتماعى والسياسى لمصر فى الستينات ومن جهة ثانية يؤكد على العقيدة الدينية والقيم الأخلاقية والتوجهات الإنسانية التى يستشعر

ضرورتها وربما لا تظهر للعيان فى واقعنا وتوجهاتنا الأيديولوجية فى هذه الفترة، والتى يسعى هويدى إلى تحديد معالمها والتأكيد الدائم على الإنسان ودوره ومكانته وقيمته فى المجتمع، لذا فهو يصف الباب الرابع " فاتحة فى علم الأخلاق " المبحث الذى يأمل أن تتجه إليه الدراسات الأخلاقية فى بلادنا بدلاً من أن تدور فى الدائرة القديمة المعروفة لعلم الأخلاق.

وهذا ما يظهر جلياً فى مقدمته للطبعة الخامسة من كتابه الفلسفة العامة التى ظهرت بعد هزيمة يونية ١٩٦٧ والتى يرجعها إلى أننا لم نستطع أن نوضح لأنفسنا معالم الصورة كما ينبغى أن نتضح، ولم نستطيع أن نتبع المنهج العلمى فى معالجة الكثير من الأمور، ولم نستطع أن نسير فى الخط الديموقراطى إلى نهايته ولم نستطيع أن نعمق إطار حياتنا، ولم نستطع أن نسلط أضواء كافية على المفاهيم والمبادئ التى انتشرت فى حياتنا ولم نستطع أن نعمل فى حياتنا وفى سلوكنا بوحى من قيمنا الأخلاقية والروحية، واستغرقنا التفاصيل فلم نستطع أن ننظر نظرة شمولية إلى المجتمع ككل، وهذه المسائل: المنهج العلمى - الدين والقيم الأخلاقية والروحية، النظرة الشمولية للمجتمع تعلمنا إياها الفلسفة .

وهو يؤكد أنه ليس العلم فقط والتكنولوجيا، بل الوعى الاخلاقى هو الذى يحكم الحياة " أن معركة الشعوب مع الحياة لا يحكمها تفوقها التكنولوجى فحسب، بل مدارها دائماً هو " الإنسان " الذى لابد من أن يعمل عملاً متصلاً على صقل وعيه وتشكيله منهجياً سليماً عن طريق الاستزادة من الدراسات الإنسانية بجميع فروعها.

ويتأكد لنا مع كل طبعة جديدة لكتابه الذى يوجهه للطلاب والمتقنين فى مصر إحساس هويدى القوى الذى يزداد بضرورة أن تقدم الفلسفة أيديولوجياً، وبالطبع لا يقدم لنا فى عمله هذا معالم هذه النظرة الأيديولوجية، لكنه يشير فقط إلى ضرورتها، فالفلسفة عنده هى علم الوجود العام وهى أيضاً الحياة الكلية، ومن هذه الناحية فإنها أصبحت تمثل بالنسبة إلى الإنسان المعاصر بعداً هاماً من أبعاد وجوده ونافذة يطل منها على الوجود العام الذى التزم به وجوده التزاماً مباشراً.

إلا أن ما يلاحظ فى العالم هو تناقضات وصراعات، وهذه الصراعات الطبقيّة والقومية والأيدولوجية عند هويدى بمثابة دعوة موجهة إلى الإنسان لتعميق وجوده وصقل وعيه ليتبين طريقه وليوضح لنفسه موقفه وليس هذه الدعوة فى صميمها إلا دعوة للتفلسف .. وهو لا يزعم بالطبع أنه يقدم أيدولوجياً فهذا مطلب كبير ينوء بحمله هذا الكتاب، وإن كان عمله هذا كما يشير خطوة على الطريق يستقدم بها وإليه ثم ما يلبث أن يتوقف عنها يشير إليها ولا يستغرق فيها هى عنده بعد من أبعاد الفلسفة أو بديلاً عنها. فالفلسفة عنده هى الإنسان.

فهو يعود فى الطبعة التاسعة ليؤكد مرة ثانية على ضرورة النظر الفلسفى والاهتمام بشواغل الروح، تلك التى تعبر عن جوهر الحياة الإنسانية الأصيل وهذه الشواغل هى التى اهتم بها هذه الفترة حيث قدم لنا بحثه " مفهوم الحقيقة فى الثقافة الإسلامية".

[٣]

وقبل أن نتناول اتجاه هويدى الفلسفى الواقعى الذى دعا إليه نتوقف عند فهمه لطبيعة الفلسفة والتفلسف الذى يمهد لهذا الاتجاه والذى تناوله تحت عنوان "الموقف الفلسفى".

بدلاً من أن يسعى هويدى إلى تقديم تعريف للفلسفة، يتناول التعريفات المتعارف عليها ويرى أنها تعريفات مرفوضة، فالتعريف مهمة شاقة أدنى أن تكون الخطوة الأخيرة من أن تكون الخطوة الأولى، ولهذا يبدأ بتحذير القارئ لرفض بعض التعريفات المتداولة لأن ضررها من وجهة نظره أكثر من نفعها، مثل القول أن الفلسفة هى محبة الحكمة، أو أنها البحث فى العلال البعيدة للظواهر مقابل العلم الذى هو بحث عن العلال القريبة لها أو القول أنها بحث فيما ينبغى أن يكون مقابل العلم الذى هو بحث فيما هو كائن وأنها دراسة نظرية تقوم على التأمل لا شأن لها بدنيا الأفعال الواقعية .

وسلجاً بدلاً من ذلك إلى الحديث عن " الموقف الفلسفى " فالتفلسف فى رأيه موقف من الحياة نفسه أية محاولة لتعريفه. ويحدد لنا طريقين للتعرف على الموقف الفلسفى والاقتراب منه، الأول تحديد مستويات الحياة والثانى بيان معنى الحكمة بالترقية بين الحكمة بمعناها الشائع العملية والفلسفة " الحكمة النظرية".

وهو يميز ثلاثة مستويات فى الحياة الأول الذى يوجد فيه الفرد منصرفاً إلى تدبير أمور حياته العملية ومعالجة مشاكله اليومية الجارية، والثانى تكوينه مجموعة من المبادئ التى يسترشد بها فى حياته وتمثل " فلسفته الخاصة " أو الزاوية التى ينظر من خلالها إلى الحياة والثالث هو تعميق الفلسفة الخاصة بالبحث والتأصيل النظرى ويصل فيها الإنسان إلى المستوى الثالث أى البحث الفلسفى . ومن هنا فالبحث الفلسفى هو أولاً وقبل كل شىء موقف من الحياة وهو يمثل أحد مستويات تفكير الإنسان فى هذه الحياة .

والطريق الثانى هو التفرقة بين الحكمة العملية والحكمة النظرية . فالأولى تتصف بأنها جزئية مقابلة الثانية كلية وهى حكمة بليدة لا تثير فىنا الدهشة، وطابعها التدبير يقوم به الإنسان فى صورة آلية، بينما الحكمة النظرية تقوم على الدهشة والتأمل ويرتبط بذلك سعة الأفق، وهى لذلك العلم الذى يبحث فى الأسس النظرية التى تدعم مجموعة المعتقدات التى يعتقدها كل منا فى حياته الخاصة . .

ثم يحدد لنا خطوات الموقف الفلسفى، فهو ابتعاد عن الحياة الجارية بمشاكلها الجزئية المتعددة وطابعها البليد الرتيب وثرثرتها الدائمة وخلوها من التأمل وتعصبها الزائف الأجوف، فالفلسفة، هى علم الوجود الكلى، والفيلسوف لن يستطيع البحث فى الوجود الكلى ويناقشه إلا إذا باعد بين نفسه وبين الحياة اليومية الجارية، تلك هى الخطوة الأولى من خطوات الموقف الفلسفى ويتم ذلك بعملية رد العالم الخارجى إلى الذات، حتى يتسنى للفيلسوف البحث فى الوجود فى صورته الكلية وهذه هى الخطوة الثانية، وعلى هذا فالتفلسف يقتضى حركتين الأولى يرجع فيما الفكر إلى نفسه فى نوع من الخلوة العقلية والثانى يخرج فيها إلى الواقع ليتفهمه.

ويحذرنا هويدى من خطأين يؤديان بنا إلى الحيدة عن طريق التفلسف : التعلق بجزئيات الحياة اليومية العملية الجارية، واستمراء حياة الذات والاكتفاء بتأمل "الأننا" متناسيين أن الإنسان موجود فى العالم وسط الآخرين وعلى هذا النحو تستطيع الذات إدراك العالم على نحو احتفظ فيه باستقلال العالم نوعاً ما عن إدراكى الذاتى هنا "أكون واقعياً"^(١١).

ثم أتجه هويدى بعد ذلك إلى قراءة الفكر الإسلامى من خلال الواقعية الجديدة بتوفيقه بينها وبين الاتجاهات العقلانية فى الفكر العربى المعاصر ومن هنا كانت رغبته فى إعادة النظر فى تاريخ الفلسفة والمشكلات الفلسفية كما يتضح فى كتابه الهام "تحرر الواقع مقالات فلسفية"، وخاصة أبحاثه عن "بعثنا الفكرى كيف؟"، "العلاقة بين الدين والفلسفة من زاوية حضارية" وأهمية الدراسات الإنسانية فى المجتمعات النامية". بالإضافة إلى دراساته عن : "الدين والمجتمع" الشيخ مصطفى عبد الرزاق و"الفكر السياسى" عند أحمد لطفى السيد.

[٤]

ويهمنا أن نقف عند تأويله الواقعى لفلسفة ديكارت بهدف التأكيد على توجهاته هو، ففى ظنى أن الأفكار التى حاول التأكيد عليها لدى ديكارت هى الأسس التى يقوم عليها تفكيره الفلسفى^(١٢).

يحدد هويدى فى تقديمه لديكارت الجديد الدافع الذى حفزه إلى ذلك، وهو أن يقدم إلى القارئ العربى منهجاً جديداً فى دراسة الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وهذا المنهج يقوم فى صميمه على وضع الموضوع وجهاً لوجه أمام نقضه أو وضع

(١١) د. يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة. دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة، القاهرة، ص ٤٨

(١٢) د. يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٠ ص ٥ وما بعدها.

جانب من الصورة فى مواجهة جانب أخر اخرج وليوضح أن المشكلة الواحدة فى الفلسفة لها جوانب متعددة وزوايا مختلفة ليوقفنا بهذا على الصراع بين الأفكار فى تاريخ الفلسفة بطريقة مباشرة وينتقل من ديالكتيك الفكرة الواحدة من الموضوع إلى نقيضه.^(١٣) أنه يحدثنا عن ديالكتيك الفكر وليس المادة، وهذا هو ما يشغله وهو ما يظهر فى دراسته المشار إليها.

يقدم لنا صاحب الفلسفة الواقعية الجديدة فى العربية، صورة مختلفة عن ديكرت، يهدف من ورائها رفض وهدم ما رسخ فى أذهان العربية عن الفيلسوف الفرنسى ويحدد لنا أولاً تلك الصورة التقليدية التى عرف بها ديكرت، فقد استقر فى الأذهان أن ديكرت رائد من رواد المثالية وأنه "فيلسوف الكوجيتو" وأنه فيلسوف الأفكار الواضحة المتميزة، وأنه فيلسوف الشك المنهجى الذى اتخذ من الشك وسيلة إلى اليقين واستقر فى الأذهان أنه بدأ فيلسوفاً لا عالماً، وأن الفيزيقا الديكارتيّة مستمدة من الميتافيزيقا بمعنى أنه لم يفكر فى الفيزيقا إلا لخدمة ميتافيزيقاه.

يرى الدكتور هويدى أن هذا الاتجاه الذى أراد من ورائه أصحابه أن يصور لنا ديكرت على أنه مثالى مناف للروح الفلسفية الديكارتيّة، وهى الفلسفة التى أرادت طوال مراحل تطورها إلا تركز إلى الدعة وتعيش فى مستوى واحد، هو مستوى الفكر، على العكس من ذلك فإن فلسفة ديكرت لا يمكن أن تفهم — وهذه فكرة محورية يؤكد عليها هويدى — إلا إذا أبعدناها ما عن المستوى الواحد وجعلناها تعيش بين مستويين الفكر والعلم والمعرفة الإنسانية من ناحية والمادة والطبيعة والوجود العام من ناحية أخرى، ومن هذه الزاوية فإن ديكرت سيكون فيلسوفاً واقعياً وليس مثالياً باعتبار أن الفلسفة الواقعية هى فى صميمها فلسفة الديالكتيك الحى بين الفكر والمادة.^(١٤)

(١٣) المرجع السابق ص ١٠

(١٤) المرجع السابق ص، ١٠.

يحاول هويدى على امتداد إحدى عشر فقرة طويلة تقديم ذلك التفسير الواقعى. فقد اتجه ديكارت منذ فجر حياته الفكرية إلى أن يضع العلم على أسس جديدة، ويلاحظ أن ديكارت بدأ حياته عالماً لا فيلسوفاً، وأن العلم الذى أراده هو العلم الذى يسيطر على الطبيعة وعلى الأشياء. وديكارت فى "قواعد لهداية العقل" لم يكن قد اكتشف بعد ميتافيزيقاه، ذلك لأن الميتافيزيقيا الديكارتية لا قوام لها إلا باكتشاف مستويين: مستوى الأشياء ومستوى الوجود الذى يتحدى الطبيعة والأشياء. وديكارت فى هذه المرحلة كان يعيش فى مستوى واحد وكان مازال مأخوذاً بالتفكير العلمى الآلى^(١٥). لم يفكر ديكارت فى الميتافيزيقا — فيما يرى هويدى — إلا فى إبريل ١٦٣٠ وأول ما اكتشفه ليس هو الكوجيتو بل وضع الحقائق الأبدية بالنسبة لله هنا أصبح لدينا مستويين. أن ديكارت باكتشافه هذا نجح فى إيجاد التوازن بين العلم والدين فديكارت كان يؤمن بالعلم خاصة الرياضيات، وكان يؤمن كذلك بالله. وهذا ما نجده لدى هويدى نفسه الذى لا يريد أن يضحي بأى بعد من هذين البعدين لحساب الآخر.

يخبرنا هويدى فى الفقرة التالية أن ديكارت بعد اكتشافه للوجود والبعد الميتافيزيقى فى فلسفته كان لابد أن يعود للطبيعة والأشياء وإلى العالم لينظر إليها نظرة جديدة وهذا ما فعله بالفعل، ويرى أن الفكرة الرئيسية التى سيطرت على ديكارت هى أن الله بالرغم من تعاليه على الكون والطبيعة، وبالرغم من عدم امتزاجه بهما إلا أنه يمثل مصدر المعرفة ومصدر العالم وأن وجود العالم ليس إلا أسطورة والنتيجة الأولى لهذه النظرة أنه أصبح يعتقد أكثر من أى وقت معنى آلية الأشياء والأجسام الحية جميعاً. والنتيجة الثانية دفاعه عن دوران الأرض. والنتيجة الثالثة هى اكتشافه لنظرية الخلق المستمر التى أعلن عنها فى الفصل السابع من كتاب "العالم"، والتى أراد من ورائها أن ينزع عن العالم كل فاعلية ويصوره باعتباره مجرد مادة تحتفظ بكيانها عن طريق تدخل الله فى كل لحظة من لحظات الزمان ليبقى الكون على تماسكه.^(١٦)

(١٥) المرجع السابق ص ١٧

(١٦) المرجع السابق ص ٢٦

ومن رسائله عام ١٦٣٧ إلى "هويجنز" وإلى "بليموس" يصل هويدي إلى أن "المقال فى المنهج" يشتمل على الفيزيكا الديكارتية. وإذا كان قد وصل إلى الكوجيتو فإن الكوجيتو هنا مختلف عن كوجيتو "التأملات" فهو فى التأملات أساس كل حقيقة وكل يقين أما فى المقال فهو أوضح الحقائق وأكثرها يقيناً، والنتائج التى ترتبت على كوجيتو "التأملات" نتائج أنطولوجية أما نتائج كوجيتو "المقال" فكلها تتصل بالعلم.

إلا أن الوصول إلى الكوجيتو لا يمثل هدف الفلسفة الديكارتية لأن هدفها هو الوصول إلى الوجود أو على الأقل الجرى وراءه والبحث فيه. فإذا كانت الأفكار الواضحة المتميزة قد اسلمتنا إلى "الانا" أو إلى الشئ المفكر ولا يمكن أن نتوقف عند هذا الشئ المفكر لأنه طريق أو معبر للوصول إلى الوجود، لقد أوصلتنا الفلسفة الديكارتية فى مراحل تطورها حتى "التأملات" إلى وجودين، وجود عالم يقدمه لنا العلم ووجود اله متعال منفصل عن هذا العالم تقدمه لنا الميتافيزيقا. ولكن هذا التباعد بين العالمين لم يكن مستمر طويلاً لأنه لا يتفق مع الدور الذى نيط بالإنسان فى الفلسفة الديكارتية وهو أن يصل ما بين هذين العالمين.

ويبين هويدي أن أبحاث ديكارت اتجهت فى نهاية حياته إلى الاهتداء بالإنسان، والإنسان الواقعى بصفة خاصة، والإنسان الواقعى لا يمكن أن يكون مجرد عقل، لأنه نفس متحدة اتحاداً طبيعياً بالجسد أو البدن، فالنفس عند ديكارت متحدة بالبدن على نحو أكثر واقعية من الوحدة التى تربط الربان بسفينته. ولا تكتمل دراسة الإنسان إلا بمعرفة المذهب الأخلاقى والأسس التى قامت عليها الأخلاق الديكارتية أسس دينية قدمها بطريقة تحافظ على استقلال الإنسان فى مواجهة الألهى مما جعل ديكارت فى رأى مفسره فيلسوف المحافظة على المستويات.

ويمزج هويدي هذا التفسير الواقعى لديكارت بتفسير وجودى بحيث يمكننا أن نحصر الجوانب الوجودية لفلسفة ديكارت على النحو التالى : الشك عند

ديكارت ليس شكاً عقلياً بل عاماً قوامه موقف رافض يستند إلى تجربة إنسانية شاملة، تصور ديكارت الكوجيتو لا على أنه مجرد تفكير عقلى بل على أنه "شئ يفكر" أى أن الوجود الإنسانى أكبر من أن يحصر فى مجرى التفكير العقلى، إذ أنه شئ أو كيان يمثل الفكر أحد أوجه نشاطه، الإدراك عند ديكارت ليس أبصاراً وليس لمساً وليس من عمل المخيلة بل هو شبيه بفعل الإدراك عند هوسرل إذ أنه أثناء فعل الإدراك ينظر الإنسان أمامه فىرى الأمتداد مع ملاحظة أن الامتداد هنا امتداد عقلى — الأنية الإنسانية عند ديكارت تعتمد على الإرادة والحرية، والحرية لدى الإنسان مساوية لإرادته، الحرية عند ديكارت حرية للاختيار وليست مثلاً حرية عقلية أو حرية استواء الطرفين، النفس متحدة بالجسد اتحاداً طبيعياً، لكن ديكارت لم يمضى فى القول بهذا الاتحاد الطبيعى بينهما إلى نهايته، إذا عاد وقال بالثنائية أو بالتوازي بينهما، وهو أمر طبيعى بالنسبة لفيلسوف المحافظة على المستويات.

[٥]

وتظهرنا اهتمامات هوبس على انشغاله — بحكمة تكوينه ودراسته — بالفلسفة الفرنسية كما ظهر فى رسالته الأولى للدكتوراه وفى ترجماته المختلفة، فقد اهتم بالقضايا الميتافيزيقية التى تدور حول الوعي والإنسان، حيث ترجم لنا عام ١٩٦١ كتاب بول جانييه وجبريل سيائى: مشكلات ما بعد الطبيعة^(١٧) وقدم بالاشتراك ترجمة لكتاب جان لاكروا "نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة" وهو عمل كما يخبرنا مؤلفه خصص فى أغلبه لفلسفة التأمل العقلى التى

(١٧) وهو عمل يقدم لنا المشكلات الميتافيزيقية الكبرى مثل: الشك واليقين، الوحدة والكترة، مشكلة المادة، مشكلة النفس، الصلة بين النفس والبدن، راجع هوبس مترجم: بول جانييه وجبريل سيائى: مشكلات ما بعد الطبيعة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٦١.

تواصل تقليدياً فرنسياً أصيلاً^(١٨) يضاف إليهم ترجمة كتاب جارودى "نظرات حول الإنسان *Erspectives de l'Homme* وإذا تساءلنا عن مبررات اختياره لترجمة هذا العمل لوجدناه يخبرنا فى كلمة المترجم أن جارودى يتجه نحو البحث عن ماركسية حية متفتحة ذات طابع إنسانى ... ويحاول أن يبرز عدم اغفالها لدور الذات والوعى وهو يقدم لنا فى "نظرات حول الإنسان" نماذج متعددة للإنسان، الإنسان كما قدمته الفلسفة الوجودية الملحدة، الإنسان فى الفلسفة الكاثوليكية، الإنسان فى الوجودية المؤمنة أو السقراطية الجديدة المسيحية، الإنسان فى الفلسفة الشخصية، الإنسان فى فينيومولوجية الطبيعية عند تيار دى شاردان، الإنسان فى الفلسفة البنوية، الإنسان فى الفلسفة الماركسية ولا يترجم هويدى اتفاقاً مع فلسفته واتساقاً مع معتقداته هذا الفصل الأخير^(١٩) فهو يدعم كما نرى فى هذه الترجمات التى تمثل اختياره الفلسفى اهتمامه المزدوج بكل من: الفلسفة الفرنسية فى تطويرها المعاصر، وانشغاله بالإنسان.

[٦]

ويؤكد هذا الإنشغال بالإنسان، الإنسان الواقعى فى حياته السياسية والاجتماعية والدينية دراساته المتعددة خاصة تلك التى تدور حول الوجودية وسارتر والحرية بالإضافة إلى التوجه العام لكتابه "تحو الواقع"، الذى يؤكد فيه

(١٨) وهذا العمل يتكون من ثلاثة أقسام يشمل على التولى: فلسفات التأمل العقلى عند جان تايير وجابرييل مادييه وأميديه بولفو وبول ريكور ولوى لافيل وأريك فايل وهنرى دوميرى وفلسفات الوجود عند برديائيف ومونيه وموريس نيدرونيسل ولفيناس ومارسيل وميرلو بونتي وميشيل هنرى وجان فال والقسم الثالث والآخر مخصص لفلسفة الاستمولوجيا والانثروبولوجيا والسيكولوجيا مثل: لالاند وباشلار وفوكو وشتراوس وموريس براندين وجورج جورفيتش. أنظر جان لاكروا: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة يحيى هويدى، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٩.

(١٩) د. يحيى هويدى [مترجم] كتاب جاروى : نظرات حول الإنسان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٣، المقدمة، ص ٤.

على الجوانب السياسية والاجتماعية والدينية عند رواد الفكر الفلسفى العربى المعاصر، أحمد لطفى والشيخ مصطفى عبد الرازق.

ويتضح هذا الموقف فى آخر ما أصدره يحيى هويدى من كتب وهو "قصة الفلسفة الغربية" ١٩٩٣، الذى يبدو أنه جزء من عمل أكبر لم يظهر حتى الآن فهو باب من كتاب كما يتضح من قوله فى المقدمة "سنحاول هنا فى هذا الباب أن نتتبع تلك المراحل "مراحل التفلسف" فى عرض تاريخ تكون الاولوية فيه لتطور المشكلة نفسها وللطريقة التى اختارها إنسان الحضارة الغربية فى وضعه لها وفى كيفية طرحه للتساؤلات حولها باعتبار أن الفلسفة هى علم إثارة التساؤلات وطرح المشكلات الخاصة بتلك العلاقة على وجه التحديد"^(٢٠). وإذا ما تساءلنا نحن بدورنا عن هذه العلاقة وجدنا إجابة هويدى أن موضوع الفلسفة هو دراسة العلاقة بين الإنسان والعالم، ويصيغها لنا من خلال فهمه هو لطبيعة هذه العلاقة وكأنه ينطق الفكر الأوروبى بما يريده هو، يقول: "وسواء تبلورت هذه العلاقة فى طراز معرفى إدراكى يقوم على محاولة الإنسان الوصول إلى الحقيقة واليقين أو فى موقف عام يتخذه الإنسان من الحياة ويتسم بالجرأة والمواجهة، فإن هذا الإنسان قد فطن إلى أن استكشافه الفكرى للعالم الخارجى لابد أن يمر بعالمه الداخلى وهو الذات أو الشعور أو السوعى. وفطن فى الوقت نفسه إلى أن هذه الذات ليست فقط ذاتاً عارفة بل هى طاقة شعورية وجدانية. وذلك لان الحكمة التى غالباً ما تفهم على أنها مرادفة للفلسفة ليست هى بالدقة المعرفة، ولأن الفلسفة — فى نهاية المطاف — ليست موضوعاً يطرح للبحث بقدر ما هى رسالة"^(٢١).

وعلى ذلك يمكن القول أن كتابات هويدى الفلسفية تقدم عدة مراحل متميزة يجمعها خيط واحدة مرحلة الكتابات الفلسفية الخالصة فى رسائله الأكاديمية حول باركلى وحول فكرة التعالى ثم مرحلة الواقعية الجديدة مع ميل للفلسفة الوجودية

(٢٠) د. يحيى هويدى: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، ١٩٩٣ ص ٧.

(٢١) نفس الموضوع السابق

ومرحلة فلسفة الوعي الإنسانى. ونجد الأسس العامة لتفكيره هويدى فى هذه المراحل الثلاث:

- (١) التأكيد على الواقع وأن الواقع ليس واقعاً مادياً فقط ولا فكرياً روحانياً خالصاً.
- (٢) التأكيد على الواقع مستويات متعددة وأن على الفيلسوف الحق المحافظة على المستويات الله، والطبيعة، العالم والإنسان. وقدم تفسيره لديكارث على هذا الأساس.
- (٣) التأكيد على أهمية ودور الإنسان فى الواقع. ليس الإنسان العارف (الذات) ولا الواقع المادى الطبيعى ولكن الإنسان فى العالم.
- (٤) الفلسفة ليست تأملاً فكرياً منعزل عن القضايا الاجتماعية والسياسية والدينية لكنها رؤية إنسانية، محورها الإنسان، الإنسان الحى الواقعى فى حياته العامة وفى قضاياها الكلية وبالتالي فهى (الفلسفة) تأكيد على المشاركة ليست العقلية فقط، أى الفلسفة النظرية، بل هى انخراط فى الواقع بكل مستويات وفى الصدارة منها الإنسان.

حسن حنفى :

(١) حوار فكرى وجدل نقدى

تثير كتابات حسن حنفى كثيراً من القضايا المهمة ليس فى مجال الفلسفة فقط وهو تخصصه العلمى وميدان عمله الأساسى ، ولكن فى الفكر الدينى والسياسى والاجتماعى والنقد الأدبى، ويثير ما يطرحه من آراء فى هذه المجالات كثيراً من الجدل والنقاش والنقد والهجوم، ولا نبالغ إن قلنا إن ما كتب عنه مثلاً كتب عن الجابرى يفوق ما كتب عن أى مفكر عربى آخر من المفكرين المعاصرين. والملاحظة الأساسية التى تفرض التساؤل أن معظم - إن لم يكن كل - ما كتب حوله كان نقداً له وهجوماً عليه. ومما يزيد هذه الظاهرة تعقيداً أن يأتى هذا النقد وذلك الهجوم من اتجاهات فكرية مختلفة ومتباينة فيما بينها: إسلامية وماركسية وتفكيكية وتحليلية نفسية وغيرها.

والسؤال عن ما هو السبب فى هذا النقد الحاد والهجوم الشديد؟ وعن دور هذا النقد فى إيجاد حركة فلسفية واعية فى مصر وحركة نقدية قادرة على المتابعة والحوار؟ ومهمة الفصل الحالى مناقشة هذه المسألة، أو على الأقل طرحها للنقاش. فماذا قدم حسن حنفى من آراء فى القضايا التى تناولها فى كتاباته الكثيرة؟ وما هى وجهات النظر المختلفة التى طرحها واستوقفت معاصريه؟ أهى الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، الذات والآخر، الشرق والغرب، الماركسية والإسلام، الهوية والخصوصية، الأصولية والاستغراب؟ وما هى المناهج التى قدمها معاصروه فى نقدهم لهذه الآراء؟ هل هى المناهج التقليدية السلفية النصية أو العقلية، الشعورية الحدسية أو الاجتماعية التاريخية الجدلية؟ وأين محور الخلاف

(*) هذه الدراسة اسمها بها فى تكريم حسن حنفى فى الكتاب الجماعى الذى اشرفنا عليه بعنوان "جدل الأنا والآخر" : قراءات نقدية فى فكر حسن حنفى ، وهو أول كتاب جماعى يصدر عنه فى العربية، وهو لا يعبر عن رأى فرد ما، بل هو محاولة جماعية لتقديم عدة رؤى ومناهج مختلفة من مواقف فلسفية متعددة حول أطروحات حسن حنفى. "قصد بها أصحابها الحوار العلمى الخالص مع أفكاره وكتاباته بعيداً عما يسود حياتنا الحالية من اتهام وتكفير. فالعمل ليس ذاتياً شخصياً لكنه جهد جماعى لأجيال متعددة ومواقف متنوعة. سعت للحوار والإضافة. فالحوار والنقد الفكرى يضيف، فالأشجار تزدهر بثمارها وبالمياه التى تغذيها.

يبين حنفى ونقاده هل فى التحليل العلمى المعرفى أو الدينى العقائدى أو السياسى الأيديولوجى؟ ولماذا أجمع كل من كتب عنه أو الغالبية العظمى منهم على نقد أفكاره بل أحياناً الهجوم العنيف عليها؟ هذا هو الإشكال الأساسى الذى تدور حوله الدراسة الحالية، أى قضايا النقد الفلسفى ومناهجه، أبعاده ومستوياته، ويهمننا قبل أن نتناول هذا الإشكال أن ندلى ببعض الملاحظات الأولية التى تلقى الضوء على ما نحن بصددده.

الملاحظة الأولى أننا اخترنا بعض النماذج الممثلة لوجهات النظر النقدية المختلفة من أجل معرفة كيف تعاملت مع كتابات حسن حنفى، وهذه النماذج قدمت إما فى شكل كتب مستقلة أو مقالات فى دوريات أو فصول فى كتب مثل: وجهة النظر الدينية التى نجدها لدى كل من: محسن الميلى فى كتابه "ظاهرة اليسار الإسلامى" قراءة تحليلية نقدية" تونس ١٩٨٣، د. أحمد خضر فى "وقفات مع اليسار الإسلامى" سلسلة دراسات بمجلة المجتمع، اليمن، أو نقد د. محمد عمارة للتراث والتجديد مجلة المسلم المعاصر، العدد ٧٧، أو محمد إبراهيم مبروك فى كتابه "مواجهة المواجهة" وبعض كتبه الأخرى، وبالمقابل نجد وجهة النظر الماركسية كما طرحها ناهض حتر فى كتابه "التراث والغرب والثورة: فى فكر حسن حنفى" الأردن ١٩٨٦، وأديب ديمترى: النخبة الحائرة بين اليمين واليسار (اليسار العربى، العدد ٦٥) وفيصل دراج "حسن حنفى وتطويع اللاعقلانية" (اليسار العربى)، ورفعت سلام تجديد التراث شرط النهوض فى كتابه "بحثاً عن التراث العربى" القاهرة ١٩٩٠، د. محمود إسماعيل فى "القراءة الأيديولوجية للتراث العربى" أدب ونقد، نوفمبر ١٩٨٧. وكذلك نجد وجهة النظر التفكيكية التى قدمها على حرب فى كتابه نقد النص بعنوان "حسن حنفى مشروع فكرى مثلث الجبهات" بيروت ١٩٩٣، وقد أسهم بعض الكتاب فى تقديم دراسات من منظور التحليل النفسى كما فعل جورج طرابيشى فى كتابه "المتقنون العرب والتراث" لندن ١٩٩٣، وقراءات كل من د. صلاح قنصوة لعلم الاستغراب (الهلال مايو ١٩٩٢) ود. نصر حامد أبو زيد "التراث بين التأويل والتلوين" قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى"، ود. فؤاد زكريا فى دراساته المتعددة خاصة "مستقبل الأصولية الإسلامية فى ضوء أفكار الدكتور حسن حنفى".

تلك مجرد نماذج نتوقف أمام بعضها بالدراسة التحليلية، وبالطبع هناك عدد من الكتابات الأخرى وبعض الدراسات الأكاديمية العربية والأوربية التى خصصت لدراسة فكر حسن حنفى نشير إليها بإيجاز فى مواضع مختلفة من الدراسة لكنها لا تندرج مباشرة ضمن إطار هذه الدراسة، ونفس الأمر ينطبق على التحليلات والعروض المختلفة فى دراسات مستقلة أو مقدمات ترجمات أعماله إلى اللغات المختلفة الأندونيسية والتركية واليابانية والألمانية.

الملاحظة الثانية ولعلها تكون الأولى هى أن هدفنا ليس عرض أفكار حسن حنفى ولا تبينها للدفاع عنها مقابل ما وجه إليها من انتقادات ولا الهجوم عليها عن طريق تكديس ما وجه إليها من اعتراضات ولا أيضاً وضع الموقفين تجاه بعضهما البعض باسم الحياد تاركين للقارئ استخلاص ما يراه من هذين الموقفين، بل هو تحليل هذه الأعمال بقصد دراسة آليات النقد الفلسفى العربى المعاصر انطلاقاً مما طرحناه من أسئلة.

الملاحظة الثالثة والأخيرة أننا لن نعرض لكل سؤال من الأسئلة السابقة على حدة موضحين موقف كل اتجاه نقدى من أفكار صاحب التراث والتجديد، بل سنعرض لهذه الاتجاهات النقدية الأساسية فى واقعنا الثقافى والفكرى والتى يكمن خلفها تيارات عقائدية وسياسية؛ مستخلصين الدوافع والأسباب ووجهات النظر التى تقدمها مقابل ما اختارت أن تتعامل معه من قضايا طرحها حسن حنفى فى محاولة لبيان حركة النقد الفلسفى فى مصر معقبين فى النهاية ببعض الملاحظات الختامية التى تحدد معالم هذا النقد الفلسفى فى أهم القضايا التى يطرحها المفكرون العرب المعاصرون.

أولاً : من الموقف من الغرب إلى مستقبل الأصولية الإسلامية :

(أ) الموقف الطبيعى و "التراث والتجديد" :

يمثل الحوار الدائم والمستمر بين صاحب "الموقف الطبيعى" وصاحب "التراث والتجديد" ملامحاً أساسياً فى حياتنا الفكرية بدأ منذ أكثر من ربع قرن واستمر حتى اليوم. ويتحدد هذا الحوار حول الموقف من الغرب، حيث بدأ حسن حنفى بكتابة عدد من الدراسات فى مجلة الطليعة والكاتب والفكر المعاصر بعد

عودته من فرنسا وذلك فى أعقاب هزيمة يونيه ١٩٦٧. وتوقف فؤاد زكريا ليناقش "موقفنا من التراث الغربى" الذى نشره حنفى فى الفكر المعاصر (يناير ١٩٧٠) ورد عليه زكريا فى نفس العدد محدداً بداية حوار نقدى مثمر بدأ عقلياً وأخذ يتحول إلى هجوم واستمر وكاد أن ينتهى انفعالياً. ووصل إلى ذروته فيما كتبه زكريا حول مستقبل الأصولية الإسلامية والذى نشر بعد ذلك فى كتابه "الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة - رداً على مقالات حسن حنفى "الحركة الإسلامية المعاصرة" بجريدة الوطن الكويتية محدداً هدفين له:

الأول : هو بيان أوجه الخطأ والتناقض التى يعرض لبحثها.

الثانى : هو الإدلاء برأيه الخاص فى الموضوعات الخطيرة التى تثيرها (ص ٥٠).

والنغمة الأساسية التى تسود نقد زكريا هى التناقض الذى يسود كتابات حنفى، والذى يمثل بالنسبة له لغزاً يعترف بوقوفه أمامه عاجزاً عن الفهم (ص ٥٤)، فبالإضافة لما يرصده من تناقض فى أحكام حنفى على دور الفقهاء وتحليله لعقليتهم يقف أمام ما يسميه بالتناقض الأكبر بين الموقف العام لحنفى فى مقالات جريدة الوطن وموقفه المعروف فى كتبه وأبحاثه الأخرى؛ خاصة "التراث والتجديد" الذى دافع فيه حنفى بكل قوة عن تحويل النص الدينى إلى حقيقة تعاش فى العصر الحديث وهاجم بنفس القوة تجميد هذا النص وتقييده بمرحلة ماضية فى التاريخ (ص ٥٦). ويصدر حكمه الذى رده عدد كبير من الكتاب بعد ذلك وهو "كيف يمكن لمؤرخ يريد تحديد الموقف العام لحسن حنفى من هذه المسألة ويظل محتفظاً بقواه العقلية سليمة بعد أن يتراقص مع كاتبنا فى حلقة المتناقضات الجنونية التى تدور فيها معالجة الموضوع" (ص ٥٧).

وهذا النقد الذى انتشر يندرج فى تصورنا فى إطار ما يسميه بـ"أوهام المسرح" حيث رده الكتاب لأن قائله فؤاد زكريا، بينما هو نقد لا يصمد أمام التحليل، فلا أخل ناعداً يتهم البنية الداخلية لنص ما بالتناقض بمجرد أن ما جاء فيه من أفكار يتناقض مع عمل آخر للمؤلف صاحب النص. إن استغراق زكريا فى الاهتمام المبالغ فيه بما يسمى بالاتساق الفكرى وحرصه على المنطق الصورى الشكلى أبعدته عن الاهتمام بجوانب أخرى فى دراسته للظاهرة الإسلامية، وهى

الجوانب الاجتماعية والتاريخية كما تنبّه إلى ذلك ألكسندر فلورس في دراسته "فؤاد زكريا وجدالياته لظاهرة الإسلام المعاصر" مما يجعلنا نتساءل عن حقيقة التناقض النظري الذي ينتج مواقف متماسكة اجتماعية وسياسية مقابل الاتساق النظري الذي يؤدي إلى مواقف عملية متناقضة!

إن نقد زكريا لا ينصب فقط على مقالات الوطن بل يمتد إلى معالجة حسن حنفي للموضوع، وهذا يجعلنا نتساءل هل القضية والغاية والتحليل والنتائج التي قدمت في "التراث والتجديد" هي نفسها ما نجده في مقالات الوطن عن "الحركة الإسلامية المعاصرة" كما أراد زكريا أن يمرر علينا ذلك في بحثه المشار إليه؟ أظن أننا لو دققنا النظر وأعملنا الفكر نجد أننا بإزاء خطابين متميزين أحدهما فلسفي إبستمولوجي وهو ما نجده في "التراث والتجديد" فهو عمل ذو غاية علمية موجه للباحثين والعلماء، بينما الثاني خطابي ديني ذو غاية سياسية يختلف في الموضوع والتحليل عن الأول؟ والسؤال: ما الذي جعل فؤاد زكريا وهو أقدر من غيره على إدراك هذا التمايز - يجتمع بين الخطابين ويتعامل معهما خالطاً بينهما؟

في تقديري أن خلافاً أساسياً في التوجه بين حنفي وزكريا يكمن خلف هذا النقد "زكريا - كما يرى فلورس - من أصحاب الدعوة للعقلانية والحدائق في الوطن العربي، دونما تحفظ على غربية الأفكار العقلانية التي تغلغت في مصر والوطن العربي ولو عن طريق الهيمنة والغزو الفكري وهدفه من وراء ذلك تثبيت الفكر العقلاني الحديث في الحياة الثقافية العربية". بينما حنفي في أعماله الفلسفية المتعددة يهدف إلى تجديد الفكر العربي معطياً للتراث الفكري العربي الإسلامي مكاناً واسعاً في مذهبه التجديدي". ومن هنا فإن نقاط الاختلاف بينهما شديدة الاتساع، ونستطيع تحديدها طبقاً لمقتضيات بحثنا الحالي في قضيتين هما :

١- قضية الهوية والأصالة. ٢- قضية الموقف من الغرب.

وهما القضيتان اللتان اتخذ فيهما المفكران موقفين مختلفين.

ويتضح هذا الخلاف إذا ما تتبعنا تحليلات زكريا والتي تتخذ من مقالات حنفي ذريعة لمناقشة فكر الجماعات الإسلامية وهو الهدف الثاني - أو قل الرئيسي من دراسته - حيث يرى أن حنفي ينظر إلى نفسه في كثير من الأحيان على أنه

امتداد عصرى لتراث الفقهاء، وينتقى نصوصاً تكشف عن تعاطف وتقدير من حنفى لأصالة الفقهاء القدامى، ويتوقف أمام فهم حنفى للأصالة بالنقد، يقول: "تنتوى عبارات الكاتب على فهم شديد القصور لمعنى "الأصالة الإسلامية" حيث ترتبط الأصالة بالامتناع عن التأويل والتفسير، ويعد تحديث النص الدينى ابتعاداً عن الأصالة" (ص ٥٢).

الحقيقة أن هذا النقد أو الاتهام يجعلنا نشك فى أن الناقد - الذى يعالج موقف حنفى من هذه القضية فى مقالات الوطن وفى التراث والتجديد - حيث لم يكن كتاب حنفى "من العقيدة إلى الثورة" قد صدر بعد- لم يقف أمام موقف حنفى من الأصالة ومن تحديث النص الدينى فى بقية أعماله المنشورة حتى ذلك الحين، فما جهد حنفى فى معظمه إلا تحديثاً للنص الدينى كما اعترف الناقد صراحة (صفحات ٥٧- ٦٧- ٧٢- ٩٨)، وكما يظهر فى التراث والتجديد والمجلدات الخمسة فى "من العقيدة إلى الثورة". هل النقد هنا موجه إلى مقالات الوطن عن الحركة الإسلامية المعاصرة و إلى فهم الكاتب لمعنى الأصالة الإسلامية وتحديث النص الدينى؟ بل على العكس من ذلك، نحن نجد إن النقد الأساسى الموجه من دعاة الأصالة الإسلامية، هو أن حنفى تجاوز كل الحدود فى تحديث النص الدينى ويدور جهد حنفى كله كما يتضح من عمله الأساسى حول تجديد التراث بحثاً عن نظرية معاصرة فى التفسير وذلك هو القسم الثالث والأخير من "التراث والتجديد" كما أشار إليه حنفى فى خطته للعمل.

وترتبط هذه القضية الأصالة (الهوية) أو ما يمكن أن نسميه العلاقات بين الأنا والآخر، أو الحداثة والتراث بنقد فؤاد زكريا لموقف حنفى من التحديث، الذى يتضح فى مواضع متعددة من بحثه المشار إليه خاصة فى تحليله لأسباب قتل جماعة الجهاد لرئيس مصر السابق يقول: "بدافع الأمانة والموضوعية الفكرية أيضاً نقول بأن هذا النوع الخاص من القتل أعنى قتل جماعة الجهاد للسادات بناء على الأسباب الخاصة التى وردت فى أقوالهم، إنما هو قتل للتحديث الذى هو جزء منا جميعاً - أعنى المثقفين المستنيرين - وقتل للعصر الحديث بأكمله ولكل تقدم وتحرر حققته الإنسانية فيه" (ص ٩٤). ولا ينصب النقد الذى يقدمه كما يخبرنا على حنفى وحده فى هذه النقطة بل على كل قوى المعارضة التى يرى زكريا أنها

تعاطفت مع الجماعة، ولم تتمكن بدورها من رؤية الحقيقة التى كانت تصرخ أمام عينها وهى أن التنظيم لم يقتل السادات إلا من أجل الجوانب التى توجد فى المعارضة ذاتها بدرجة تفوق وجودها فى السادات ألف مرة "العلمانية والتحديث وفصل الدين عن الدولة" (ص ١٠٥-١٠٦).

هل لنا أن نستنتج أن الناقد يبرز فى حكم السادات القيم نفسها التى يدعو هو إليها مثل: العلمانية والتحديث وفصل الدين عن الدولة، وهى القيم التى وجدت بدرجات متفاوتة فى المراحل المختلفة التى مرت بها مصر تحت حكم ثورة يوليو التى يدعى فى بداية مقالاته أن حنفى يعبر عنها. لا نقصد القول بتناقض أحكام فؤاد زكريا، ولكننا نشير إلى المنهج الانتقائى الصورى الشكلى فى التعامل مع الأفكار والأحداث، والذى يتضح فى الفقرة الأخيرة من دراسته موضع التحليل والتى يشخص فيها المأزق الحقيقى الذى تعاني منه مصر فى تطلعها إلى المستقبل وهو اضطرارها إلى أن تختار بين فكر بلا فعل، وفعل بلا فكر. وفى طريقة حله لهذا المأزق بطريقة أفلاطونية يقول: "لن يكون لنا خلاص إلا فى اليوم الذى يصل فيه الذى يفعلون إلى المستوى الذى يدركون فيه قيمة الفكر المتفتح والعقل المستنير" وهذا هو نفس الموقف الذى انتقده زكريا فى دراسته لمحاورة الجمهورية لأفلاطون. نعم التناقض موجود ولكن أين؟

(ب) التحليل النفسى، التراث وعقدة الماضى :

ونفس الموقف السابق من كتابات حنفى ونفس الاتهامات يكررها جورج طرابيشى فى كتابه "المنقفون العرب والتراث: التحليل النفسى لعصاب جماعى" حيث تتجلى القدرة الذاتية لمؤلفه فى الإضافة للتحليل النفسى الذى يمتد به ليطبقه على نتاج المفكرين العرب "إذ إن التحليل النفسى مهما ادعى لنفسه من قوام العلم الموضوعى، هو أيضاً فن ذاتى وخصوبته كمنهج مرهونة بهذا الشق المرتبط منه بشخص هو "مطبق" للمنهج وبرؤيته ومعرفته وامتلاكه لأدواته وعمق حدوسه ورحابته" (ص ١٠). يتناول طرابيشى العصاب الجماعى، الذى يعرفه بأنه كل خلل أو اضطراب من طبيعة مرضية يصيب الشخصية أو قطاعاً منها نتيجة لتمحورها حول عقيدة نفسية. والعقيدة التى يتمحور حولها العصاب الجماعى العربى هى "عقيدة التثبيت على الماضى"؛ والذى يخصه فى خطاب التراث أو الخطاب

التراثى فى نتاج الانتلجانسيا العربية المعاصرة أو ما يسمى نفسه بخطاب الأصالة، وكتاب طراييشى يتكون من قسمين، الأول: العصاب الجماعى للانتلجانسيا العربية فى الحالة العامة لتمخضه واشتغاله وتعبيراته، والثانى حالة مشخصة وخاصة من تظاهره وهى الحالة التى تقدمها كتابات حسن حنفى "الذى هو بلا جدال الممارس الأكثر تميزاً والأشمل تمثيلية والأغرز إنتاجاً لخطاب التراث فى الأيديولوجيا العربية المعاصرة" (ص ١١).

وينطلق تحليل طراييشى فى دراسته من القول بازدواجية العقل فى كتابات حسن حنفى مردداً نقد فؤاد زكريا متوسعاً فيه مع طلاء فرويدى، فهو يرى أن أول وأكثر ما يلفت النظر فى كتابات حسن حنفى هو قدرة كاتبها شبه اللامحدودة على مناقضة نفسه (ص ١٠٥)، ومن هنا فهو يصارع لبيان التناقض فى الموقف المنهجى وفى الموقف من القضايا وفى الموقف من الوقائع وفى الموقف من النصوص وفى الموقف من الأشخاص ولا يفعل سوى رصد ما يراه تناقض فى كتابات حسن حنفى. إن علينا أن نطرح على المحلل الناقد سؤال حول قدرة التحليل النفسى على التعامل مع الخطاب العربى المعاصر ونشير هنا إلى دراسة على الصراف "الخطابى العربى على سرير بروكست" (الوحدة العدد ٩٢)؛ التى تقدم نقداً مهماً لمعالجة طراييشى، وكما يخبرنا الصراف فإن معالجة التحليل النفسى للخطاب العربى المعاصر تقرأ هذا الخطاب من وجهة نظر ضيقة أولاً وأنها تتخلى عن الواقع بمقدار ما يتخلى "الخطاب العصابى" عنه ثانياً، وأنها تقدم قراءة انتقائية ولا تاريخية ثالثاً؛ انتقائية لأنها تنتخب من الخطاب العربى ما يلائم المنهج التحليلى النفسى وتجبر مفردات الخطاب على الدخول قسراً فى حقلها الدلالى ؛ لا تاريخية لأنها تقرأ الفكر لا بوصفه سيروية تتصل بحركة الواقع بل بوصفه وضعاً وتحديداً لا بوصفه حركة بل سكوناً (ص ١٨١)، الانتقائية التطبيقية، والتعميم النظرى والقياس من دون براهين وتثبيت ما يتحرك ويتبدل ومجانبة الواقع بل تجنبه هى من جملة ما يتسم به عمل جورج طراييشى (ص ١٧٧).

إن توقفنا أمام نقد طراييشى الذى اعتمد فيه كما يظهر فى الفقرة الأولى من القسم الثانى على فؤاد زكريا تهدف فى المقام الأول - كما أسلفنا - إلى بيان المناهج المختلفة التى تعاملت مع كتابات حسن حنفى، فالتحليل النفسى كنهج

وطريقة في العلاج يعتمد على التداعي الحر الطليق للعصابي أو المريض النفسي لاستخراج العقدة النفسية المخفية في أعماق اللاشعور، أما المعالجة التي يقدمها لنا طرابيشي القائمة على تحليل نصوص حس حنفي فهي معالجة قاصرة تماماً لأن النصوص التي يتدخل فيها المؤلف عن وعي بالتنظيم والحدف والتعديل والصياغة بحيث يقدم لنا خطابه الواعي الذي يريد إيصاله للقارئ تختلف تماماً عن طبقات اللاشعور وتسعى لإخفاء الكبت والعقد فهل تتيح النصوص المكتوبة الوصول إلى أعماق الكاتب والحفر في طبقات شعوره؟

إن محاوله طرابيشي يتفق في توجهه الأساسي مع ما قدمه فؤاد زكريا وهو البحث عن التماسك الفكري خلف ما ظناه تناقضاً في كتابات حسن حنفي فقد تعامل مع الظاهر والمعلن أكثر من تعاملها مع المكبوت والخفي والمقموع والمسكوت عنه، وهذا ما حاوله على حرب في دراسته عن حسن حنفي مستغرباً.

(جـ) التفكيكية، للهوية وليس للغرب :

يعلن على حرب عن منهجه التفكيكي في قراءة النصوص، وتفكيكياً يتعامل مع حسن حنفي، الذي يعدّه واحداً من الذين يتصدرون الآن الواجهة على الساحة الفكرية في الوطن العربي من أصحاب مشاريع التجديد، فهو يتناول التراث تناولاً نقدياً لا يغيث من خلاله النظر في المفاهيم والمذاهب وحسب بل أيضاً في الأصول ذاتها وهذا إذا لم نقل بأنه يحاول استئناف الوضع يكاد ينسف الأسس والمسلمات (حرب: نقد النص ص ٢٨)، ففي مقدمة كتابه "من العقيدة إلى الثورة" يعلن حنفي بوضوح وصراحة وجراً رفضه للمقدمات التقليدية في علم أصول الدين الإسلامي. "إنه يحاول أن يثور على العقيدة بالتححرر من مقدماتها الإيمانية وأسسها الثابتة من أجل إعادة البناء والتأسيس. ولا نبالغ إذا قلنا بأنه يقوم بنقد المقدمات والأصول وزعزعة أكثر البديهيات في العقل العربي الإسلامي" (ص ٣٠)، إلا أنه يرى أن الفيلسوف المسلم لا يستطيع نقد العقائد والمذاهب إلا باسم الدين نفسه "وهذا هو الفصام بعينه" (ص ٣٠)، هذا ما كتبه حرب بعنوان حسن حنفي ثائراً بمناسبة صدور كتابه "من العقيدة إلى الثورة" ويخصص له دراسة أطول بعنوان حسن حنفي مستغرباً يناقش فيها عمله "مقدمة في علم الاستغراب".

يؤكد حرب على "قوة النص" عند حنفى: "فأنت قد تخالف وتنتقده. ولكن لا يمكنك إلا أن تعترف وأنت تقرأه بأنك أمام باحث قدير ومفكر كبير وكاتب لامع. إنه يفرض عليك نفسه بقوة أدائه ونصه" (ص ٣٤)، ومن هنا لا يملك على حرب حسب منهجه إلا أن يبدأ بالهامش فهو لا يهتم - كما يذكر لنا - بما يصرح به حنفى بل بما يستبعده ولا يقوله، منقبا عن خروم نصه وهوامش كلامه منسجما بذلك مع المنحى الذى ينحوه فى تناول النصوص وهو "مذهب أهل التفكير" (ص ٣٠). إن خطاب الهوية فقد حبيته ومصادقته ومآله وينبغى أن نخضع هذا الخطاب عند حرب لفحص نقوم خلاله بتفكيك تلك الكليات المتعالية التى تتشكل منها طروحاته المعلنة وشعاراته الصريحة، والتفكيك يعنى هنا نبش المنسى والمكبوت والانتفات إلى الهامش والمستبعد والمسكوت عنه"، ومن هنا فهو يبدأ نقده من الفصل الأخير وبالتحديد من الخاتمة التى يتحدث فيها حنفى عن "النقد الذاتى وحدود العمر" ليظهر هاجس الكتابة عنده.

دعنا نستمع لما يستخرجه حرب من تجربة الكتابة عند حنفى ، يقول إن حنفى لا يعتبر الكتابة مجرد أداة لممارسة حريته واختلافه أو وسيلة للاهتمام بذاته. لا يعتبرها محاولة للخلاص الفردى بل هى عنده هم جماعى. إنها مهمة ورسالة، أداة لتحرير الأمة والجماعة. ولهذا فإن المفكر يتعامل مع نفسه بوصفه سليل العلماء والفقهاء ووارث المصلحين والدعاة فى حمل الأمانة الفكرية وفى الدفاع عن الهوية والذات. كذلك يتعامل مع نفسه كمتقف بالمعنى الحديث للكلمة (ص ٣٦) ليخرج من ذلك، أن نموذج المثقف الداعية يخترق نص حنفى من أوله إلى آخره (ص ٤٠)، وإن ما ركز عليه ناقدنا هو أن حنفى يركز فى عمله إلى التخلص من سطوة التراث الغربى ويضيف متناسيا كما سبق أن ما قدمه حنفى فى "من العقيدة إلى الثورة" إن دارس الغرب (حنفى) لا يريد درس التراث وموضعيته... يعطى حنفى الأولوية لدرس العقل الغربى وموضوعته دون العقل العربى، متغافلا عن أمر وهو أن الفكر الغربى هو الذى أيقظنا من سباتنا الحضارى.. مستترا على أمر آخر وهو أن وجهاً من وجوه أزمتنا الفكرية يتمثل فى الخضوع للنصوص التراثية التى تسجننا فى زنازانتها" يستترك حرب بعد حوالى أربع صفحات فى هامش طويل إلى أن حنفى يقف فى مواضع أخرى مواقف نقدية جريئة فى تعامله مع

التراث الإسلامي بل إنه يفوق الجابري في نقده كما يؤكد حرب مستشهداً بقول صادق العظيم، وإن كان يرى أن صاحب التراث والتجديد يتردد بين الانغلاق والانفتاح، فهو يقدم نفسه أحياناً بصفته الحارس والمدافع عن الهوية تجاه الآخر، وفي أحيان كثيرة يتكلم على التراث بإشارات نقدية يتجاوز فيها أركون الذي يعد الأكثر تفكيراً للعقل الإسلامي" (هـ ٣ ص ٤٤). والحقيقة إننا هنا وفي هذا الهامش بالذات أمام تردد على حرب أكثر من تردد، حنفى ذلك لأن ناقدنا التفكيكي، الذي لا يؤمن بالهوية والوحدة يأبى أن يتعامل مع نص حنفى ككل ويفصل بين أقسام عمله الواحد (التراث والتجديد) الذي يضم "من العقيدة إلى الثورة" كما يضم "مقدمة في علم الاستغراب" ويراه في أحدهما مدافعاً عن الهوية مهاجماً الغرب "الاستغراب" وفي الآخر صاحب مواقف جريئة. وهذا ما أوقعه في عدة أوهام أسقطها على نص حسن حنفى أو أسقطها من نص حنفى المؤلف، فهو يحدثنا عن الوهم الفلسفي الذي مصدر الذاتية والتي ترجع إلى ديكارت بينما الأمر عند حنفى مرده إلى الشعور والخبرات المعاشة ومن ثم فلا فصل كما تصور الناقد بين الذات والموضوع، بل تداخل بينهما. ويحدثنا عن وهم التأسيس حتى يصل إلى صلب ما يهدف إليه منهجه وهو ما يطلق عليه وهم الأنا، ويعنى به "الاعتقاد بوجود هوية صافية في ماهية ثابتة أو بداية لحظية أو أنا مركزية" يقول: "يواجه حسن حنفى الآخر أي الغرب بهوية غير قابلة للتحديد" (ص ٥٢) ليؤكد لنا أن الهوية تنمو بالاختلاف عن المركز وتبدع وتجدد بتحويل الأصل وصرفه ولا تشذ الهوية الإسلامية عن ذلك. هنا أيضاً يمكن أن نحدد نقد حرب لحنفى في موضوعين هما القول بالهوية والموقف من الغرب. يتحدد النقد إذن بالنقطة التي ينطلق منها الناقد أو قل بالإطار المرجعي له.

ثانياً : اليسار الإسلامي وضعية تاريخية مادية علمانية :

تعددت الكتابات النقدية لما قدمه حسن حنفى تحت عنوان اليسار الإسلامي من كتاب وباحثين في الفكر الديني وتراوحت هذه الكتابات بين الكتابة الحماسية الوعظية والتحليل العلمي الدقيق وأغلبها يقف عند النصف الأول من العنوان فيصف به عمل حنفى بأجمعه، فاليسار الإسلامي هو ماركسية مقنعة ومادية ملحدة ورفض مستتر للدين ومن هنا تصف هذه الكتابات جميعاً عمل حنفى بالمادية

والوضعية والتاريخية والعلمانية والتجريبية والعقلانية وكان الفكر الديني يخلو من هذه الأسس التي يدين الداعيين لها عمل حنفى بأضدادها تماماً.

والعمل المبكر الذي سعى إلى تحليل ونقد كتابات حنفى يحمل عنوان "ظاهرة اليسار الإسلامي"، قراءة تحليلية نقدية" للكاتب التونسي محسن الميلي ١٩٨٣، فالكتاب قراءة في فكر حنفى، الذي يستشهد به المؤلف لبيان الجذور التاريخية والفكرية لظاهرة اليسار الإسلامي (ص ١٧-١٨) وحين يعرض للييسار الإسلامي كمشروع حضاري (ص ٢٧-٢٨-٢٩-٣١) مؤكداً أن حنفى يعطى للييسار الإسلامي تعريفاً أكثر شمولاً وأكثر وضوحاً وغموضاً في نفس الوقت حيث يتحول معه اليسار الإسلامي إلى مجموعة من كتابات ذات الاتجاهات الفكرية والسياسية المتباينة" (ص ٣٣) ويحدد أهم الخصائص الفكرية للييسار الإسلامي اعتماداً على نصوص حنفى وهي: معاداة منهج النص أو العقلية النصية (ص ٣٦)، ومحاربة السلفية (ص ٤٠، ٤١) وهو موقف نقدي تاريخي من التراث يقوم بإحياء الجوانب الثورية والتقدمية فيه (ص ٤٢-٤٣) مع القيام بعمل تجديدي واسع (ص ٤٤) يعتمد الفهم المقاصدي للشريعة (ص ٤٦).

ويرفض الميلي هذا الفهم الوضعي المادي التاريخي "لقد ظن حنفى أن الوحي أغلبه "وضعي" وكان الوحي لا يأتي إلا تصديقاً للواقع ومصادقة عليه. نقول إن هذا التوظيف مخالف تماماً لطبيعة الوحي فهو ينتهي بنا منطقياً إلى تفسير الوحي تفسيراً مادياً تاريخياً" (ص ٧٨). ذلك لأن اليسار الإسلامي يحتج بأسباب النزول لإثبات تاريخية الوحي، وبالتالي إمكانية تجاوزه. والنتيجة التي يصل إليها المؤلف هي الحكم على هذا الاتجاه بالقصور في الفهم والتسرع في الحكم (ص ١١٧-١٢٠) وأن المسكوت عنه أخطر من المصرح به (ص ١٢٧) وهذا النقد يوجد لدى كل نقاد هذا الاتجاه إن حسن حنفى واع بما يقوله ومايكست عنه، إنه يريد أن يربط الوحي بظروف نزوله ويريد أن يتخذ من الناسخ والمنسوخ حجة لإتمام نسخ أحكام القرآن، ويريد أن يبرز الوحي كما أبرزه فرويد أو ماركس.. وينتهي إلى أن حنفى وإن لم يصرح بهذه النتائج فإنها لازمة لكلامه واستدلالة، وأنه يريد تفسير الوحي تفسيراً مادياً تاريخياً تمهيداً لتجاوزه" (ص ١٢٨).

ونفس هذا الموقف وربما نفس المقولات مع اختلاف فى تناول نجدها فى "وقفات مع اليسار الإسلامى" وهى سبع مقالات متتالية كتبها الدكتور أحمد خضر فى مجلة المجتمع اليمنية (الأعداد من ٩٠١ حتى ٩٠٦) وهى مقالات يغلب عليها الخطابية والوعظ والتحذير من التحليل والنقد. فالدكتور حنفى من أنصار فلاسفة التنوير، الذين اعتبروا العقل مقياس العقائد، وهو لا يرى حرجاً فى تطبيق فلسفاتهم على القرآن "هنا تظهر سمة أساسية فى كتابات أصحاب هذا الاتجاه النقدى هى الخاط المتعمد بين الوحي والفكر الدينى فأى نقد للفكر الدينى والعلوم الإسلامية أو أية دراسة تحليلية لها، فهى تتجه لديهم مباشرة إلى هدم العقائد ورفض الوحي". وهو يرى ويريد أن يذكر الإسلاميين بأن فلسفة التنوير هذه قد أدت بالدكتور حسن حنفى إلى رفض ألفاظ الحلال والحرام والدنيا والآخرة والجنة والنار والملائك والشيطان واستبدالها بأفكار أكثر عقلانية مثل: الشعور والذات والعقل والحركة... ونذكر الإسلاميين (لاحظ التوجه الدينى لا العلمى فى الخطاب) بأن الدكتور حسن حنفى قال بالحرف الواحد "لا يحتاج الإنسان كى يكون مسلماً إلى الإيمان بالجن والملائكة والشياطين والعفاريت. وقد أوصلته الفلسفة إلى الاعتقاد بأنها ليست إلا رموز" (العدد ٩٠١، ص: ٤) وهذا معناه أن خطاب التراث والتجديد مستورد ليس تراثياً، بل أوروبياً.

إن نظرة حنفى للتراث القديم ما هى إلا نظرة بعين أوروبية وبعقلية أوروبية وبمنهج أوروبى... لا يهدف - من وجهة نظر الناقد - إلا إلى رفض الماضى بكل ثقله والموروث بكل الثقة الموضوعة فيه. فهو (أى حنفى) يحاول إعادة تفسير الماضى الإسلامى ليس بوصفه عقيدة وإنما بوصفه ثقافة إنسانية فأصبح التراث ثقافة لا عقيدة يفسر بغية قتله لا إحيائه (ص ٤١) فواقع الحال أن الإسلاميين - من ذوى النيات الطيبة - لا يفهمون حقيقة الاتجاه الفكرى العام للدكتور حسن حنفى (ص ٣٩).

لن نتوقف أمام خلط المفاهيم والمصطلحات ولا عدم التمييز بين التراث والعقيدة والثقافة ولا قدرة الكاتب على الولوج إلى أعماق حنفى للكشف عما لا يبصره الإسلاميين الطيبين البسطاء لكن نتوقف أمام وصفه لجهد حنفى بالعقلانية والتنوير والمنهجية وقصر هذه الخصائص على الفكر الأوروبى. وهذا فى نظره

يوضح الروافد اليهودية فى فكر حنفى، وهو العنوان الذى أطلقه الناقد على المقالة الثانية من مقالاته. فالذى فعله الدكتور أنه أراد أن يطبق نفس المنهج الذى طبقه سبينوزا وأثبت به تحريف التوراة والإنجيل، أراد الدكتور أن يطبقه على التراث الإسلامى عامة وعلى القرآن خاصة (العدد ٩٠٢ ص ٤٧) حينما اختار حنفى رسالة سبينوزا لترجمتها لم يكن اختياره لها عشوائياً وإنما لحاجة فى نفسه. لقد وجد فيها الملاذ والمخرج والستار الذى يختبئ من ورائه ليحدث فى أمر الدين ما يريد أن يحدثه (ص ٤٨). وهذا ما يكرره الناقد فى المقالة التالية (العدد ٩٠٣) فالسبيل الذى يدعو إليه الدكتور هو طريق موالاة اليهود والنصارى (ص ٢٧). وهى مسألة لا يقدم لنا الدليل عليها. وما نراه هو إن تقديم أسبينوزا فى العربية الهدف منه عند صاحبه هو أن يقدم نقداً لما أصاب الكتب الدينية من تشويه، وهذا هو ما نبهنا إليه الفكر الدينى الإسلامى، فأسبينوزا ضده الانحراف الذى طرأ على الفكر الدينى اليهودى لذا فهو مستبعداً من قبل رجال الدين الرسميين. وبالتالي فإن من يقدم أسبينوزا لا يوالى اليهود، ولكن يكشف زيفهم!

إن النقد المشترك الذى يقدم لليسار الإسلامى هو محاولة تحويل الإسلام إلى أيديولوجيا. وتحت عنوان ثورة باسم الدين أو ثورة على الدين (المقالة الرابعة) يرى خضر أن اليسار يستخدم كل معاول الهدم التى استخدمها مفكرو الغرب وفلاسفته ليهدم بها الإسلام، يريد هذا اليسار يريد هذا اليسار تفريع الإسلام من العقيدة وتحويله إلى أيديولوجية. فاليسار الإسلامى ماركسية مقنعة كما يؤكد الناقد، حيث لم يجد حسن حنفى دليلاً أو برنامجاً أعظم من الماركسية (العدد ٩٠٦ ص ٤٩)، اليسار الإسلامى يريد تقديم الفلسفة قبل الدين (العدد ٩٠٧ ص ٤٤-٤٥).

هذه الانتقادات تظهر أكثر وضوحاً عد أبرز ممثلى التيار الإسلامى الدكتور محمد عمارة فيما كتبه عن التراث والتجديد (المسلم المعاصر، العدد ٧٧)، الذى يرى فى التراث والتجديد محاولة لأنسنة الدين وتفريغه من محتواه، وذلك بإلغاء ثوابته و"مطلقاته" و"مقدساته". "فنحن إذن - من وجهة نظره - بازاء استعارة لفلسفة "التنوير - الغربى - العلمانى" يريد الدكتور حسن أن يتعامل بها مع الإسلام كما تعامل التنويريون الغربيون مع التراث" المخزون النفسى" هو تصفية لهذا المخزون وتبخيراً له، وتخلص منه لا برفضه وإنما بإعادة تفسيره". فهو يلغيه

ويصفه لكن باسمه وبلغته وتحت مظلتها. وهذا منهاج أدكى - ولا نقول "أخبث" - فى التعامل مع هذا المخزون! لأنه سبيل "غير مباشر" فى التصفية والإلغاء. وليؤكد ذلك يستشهد بقول حنفى - الذى ننتقد فيه معه - من أن مهمة التراث والتجديد هى التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضى، وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذى نعيش فيه وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبة والطاعة والسلطان سواء كانت الموروث أم سلطة المنقول".

وتتضح السمة التعليمية فى كتابة عمارة من صيغة الخطاب المباشر إلى قارئه كما يتضح من العبارات التى يتوجه بها القارئ. ويوضح لقارئه كيف يحقق مذهب "التراث والتجديد" هدفه بأن ذلك يتم فى تركيز الفكر حول "الإنسان" بدلاً من الله. وأن هذا "الانتقال" و"الإلغاء" و"الاحتلال والتبديل" إن هو إلا التصحيح الذى يكشفه لنا "التنوير - الغربى" فى صورته التى جاء بها الدكتور حسن حنفى يقول شارحاً "التوحيد يعنى وحدة البشرية، ووحدة التاريخ، ووحدة الحقيقة، ووحدة الإنسان، ووحدة الجماعة، ووحدة الأسرة، فالمهم هو إيجاد الدلالة المعاصرة للموضوع القديم... ووضع المشكلة الوضع الصحيح وهو الوضع الإنسانى الاجتماعى" (ص ٢١٣). ويستنتج من ذلك أن "المطلوب هو علم توحيد بلا "إله" وبلا "عقيدة" وتلك دلالة اختيار الدكتور حسن لمشروعه عنواناً هو "من العقيدة إلى الثورة" (ص ٢١٣).

ولن نقف أمام تحليلات جزئية كأن نوضح مثلاً أن المشروع إذا جاز لنا أن نطلق على ما قدمه حسن حنفى لفظ مشروع، هو التسمية التى حددها له صاحبه وهى "التراث والتجديد" الذى يحلو للدكتور عمارة أن يطلقه عليه باستمرار مذهب "التراث والتجديد" وليس عنوانها من العقيدة إلى الثورة الذى يمثل الجزء الأول من القسم الأول من العمل ولا توضح دلالة العنوان أى نوع من الإلغاء أو الإحلال والتبديل، بل تؤكد الجوانب الثورية فى العقيدة التى ينبغى أن نتحقق وذلك بأن تصبح واقعاً معاشاً والمثال الذى يقدمه لنا هو التوحيد فتتحقق، التوحيد فعلياً وعملياً لا يعنى - ولا صرح حنفى بذلك - إلغاء "الإله" وتصفية "العقيدة".

أقول إننا لا نهدف إلا إلى تقديم القضايا التى توقف أمامها نقاد حنفى وتحليلاتهم لهذه القضايا لبيان الأسباب والدوافع التى أدت إلى توجهات كل منهم، وكما رأينا خاصة لدى أصحاب التيار الدينى فإن النقد الأساسى هو سعى حسن حنفى إلى تحويل الدين إلى أيديولوجية، وهى مصطلح غربى مما يتيح للتغريب القضاء على الإسلام.

يقول عمارة مستشهداً بأقوال حنفى مستكراً لها "إذا كان التجديد باستطاعته تحويل هذه العلوم التقليدية إلى علوم إنسانية فإن العصر الحاضر يود القيام بخطوة أكثر تقدماً وهى تحويل العلوم الإنسانية إلى أيديولوجية، وتلك هى الغاية القصوى من "التراث والتجديد" (ص ٢١٤). إن هذا يقود إلى كل ما يرفضه كتاب التيار الدينى؛ يقود إلى العلمانية والمادية والإلحاد. لذا يناشد عمارة النصف الثانى من عبارة حسن حنفى اليسار الإسلامى، الجانب الذى يراه مؤكداً للذاتية، فمع كل هذا "العيب - التتورى" الذى تجاوز به د. حنفى حدود المعقول والمقبول فإن للدكتور حسن ميزة على "التتوريين - المتغربين".. فهو داعية لاستقلالنا الحضارى، ومناضل ضد التغريب والإلحاق الحضارى والتبعية. ومن هنا يتحول بالخطاب إلى المؤلف ويسأله من موقع الود والأمل: إذا كنت تجرد الإسلام من محتواه الدينى والإلهى.. ألا يسهل هذا على "التغريب" مهمة الاحتياج لهذا الحصن المنيع الذى حفظ ويحفظ لنا وعلينا الاستقلال ويضمن لنا الاستعصاء على التبعية والذوبان؟ إنك حولت إسلامنا إلى علمانية وإلحاد.. فما الذى يبقى مميزاً لعقيدتنا عن الأيديولوجيا الغربية المادية الإلحادية العلمانية؟ وما المبرر إلى التمايز الحضارى عن النموذج الحضارى الغربى؟

إن إطلاق المفاهيم بلا تحديد يظهر فى استخدام الناقد لمفهوم الأيديولوجية. فالدكتور عمارة الذى خصص فى السنوات الأخير جهداً كبيراً من عمله فى مفهوم العلمانية يطلق مفهوم الأيديولوجيا على الغرب كلية أو ما يسميه المشروع الحضارى الغربى وكأن الغرب كتلة واحدة أو أيديولوجيا واحدة، وأن حنفى بعمله أو بحفره فى العلوم الإسلامية - وهنا تتطابق هذه العلوم عند أصحاب هذا التيار مع الوحي والعقيدة - يلقى بنا فى أحضان الغرب والتبعية فماذا سيقدم عمارة من

نقد لعلم الاستغراب، الذى قدمه حنفى؟ هل سيعتبره أيديولوجية علمانية أو تحقيقاً للاستقلال الفكرى ضد الغرب استجابة لدعوة الود والأمل؟

إننا نتجنب أن نعقب على المواقف النقدية المختلفة مرجئين ذلك إلى تعقينا الختامى لكننا نود أن نشير إلى خاصية مهمة تسود معظم كتابات أصحاب هذا التيار هى توظيف انتقادات ممثلى التيارات الأخرى فى عملهم خاصة نقد فؤاد زكريا الذى يشير له أحمد خضر (العدد ٩٠١ ص ٣٩) ومحمد إبراهيم مبروك فى كتابه "مواجهة المواجهة" وكتبه الأخرى كما يستخدم نقد هانى سليمان ذا التحليل الماركسى الذى قدمه فى مجلة الفكر المعاصر تحت عنوان "التناقض والبرجماتية فى التجديد والترديد فى الفكر الدينى" (العدد ٦٤ يونيو ١٩٦٧) - دون أن يشير إلى صاحبه فيجمع فى عمله (حسن حنفى) بين الماركسية والبرجماتية. "الرؤية التى تحكم نظرة الدكتور حسن حنفى إلى الإسلام هى رؤية مادية صرفة (ص ٢٠٦)، وأهم ما يميز فكر الدكتور هو وضوح منهجه البرجماتى (نفس الصفحة) ومادية الدكتور حنفى تطبع على كل شىء ماركسية معلنة لا خفاء فيها" (ص ١١٠)، فهو يعمل على علمنة كل ما هو إسلامى ثم على ماركسته فى خطوة تالية" (ص ١١٢)، فاليسار هنا لدى معظم كتاب هذا التيار يعنى الماركسية، ويعنى التغريب ومن هنا يجد أصحاب هذا التيار قضايا فى فكر حنفى تستعصى لديهم على التحليل وهو عدم توافق قولهم بماركسية حنفى أو تحليلهم لتأييده للغرب مع نقد حنفى للتراث الغربى "وأغرب ما فى الأمر أن موقف الدكتور حنفى فى تحليله الماركسى للحقائق الدينية أو فى منهجه البرجماتى فى إقامة مشروعه القومى يتناقض تماماً مع موقفه من التراث الغربى وظاهرة التغريب بوجه عام" (ص ٢٠٩). لماذا لا يجد أنصار هذا التيار تفسيراً لذلك؟ وما حقيقة القول بماركسية كتابات حنفى لنتحول إلى اتجاه نقدى آخر يقف على الضد تماماً لما عرضناه هو اتجاه أنصار المادية الجدلية والتحليل الاجتماعى لنتعرف على نقدهم الموجه لصاحب التراث والتجديد.

ثالثاً - التراث والتجديد مثالية سلفية أصولية ظلامية :

لقد أراد أصحاب هذا النقد - والذى يمثل أصحابه الجناح الثانى من أجنحة الأمة عند حنفى بينما يمثل أصحاب التيار السابق الجناح الأول - تقديم نقد للجزء الثانى من "اليسار الإسلامى"، وهو ما يطلقون عليه سلفية أو أصولية أو ظلامية

حسن حنفى، كما كتب الباحث الأردنى ناهض حتى فى دراسته. التى أراد بها كما يخبرنا فى تصديره القيام بمهمة عاجلة، ألا وهى تقديم دحض مدعم لأفكار د. حسن حنفى وهو ما يمثل خطوة ضرورية على طريق العمل ضد الظلامية (ص ١٢)، فيعرض للمشروع الحنفى للأصالة والمعاصرة: إطار تاريخى فى الفصل الأول؛ موضحاً أن المشروع تمكن من طرح نفسه فقط على أرض تأزم المشروع الناصرى وتراجعته، وكان استمرار هذا التراجع شرط ازدهار المشروع الحنفى" (ص ١٨) ويحدد لنا فى الفصل الثانى معنى قضية الأصالة والمعاصرة، وبعض أوجه طرحها فى الفكر العربى المعاصر (ص ٣٥-٥٧) ليقدم لنا المشروع الحنفى للأصالة والمعاصرة فى الفصل الثالث موضحاً أن ما يسعى إليه د. حنفى هو تأكيد المشروع السلفى بإعطائه تأصيلاً نظرياً ومنهجاً محكماً ليس إلا (ص ٦٠) المشروع الحنفى ينتمى فى إطاره العام إلى السلفية الحديثة، حيث المنطق الأساسى الذى ينهض عليه هو منطق تجديد التراث.

هذه هى الرؤية التى ينطلق منها حتر وكل أنصار المادية الجدلية، وخطورة حنفى عندهم تأتى فى الأساس من قدرته الفائقة والخارقة أحياناً على تدعيم السلفية بالأسس النظرية والمنهج. ومن هنا يخصص حتر الباب الثانى من كتابه للأصول الفلسفية والمنهج فى فصول ثلاثة من الرابع حتى السادس يعرض فيها "المنهج الشعورى الاجتماعى - الذى يعد عنده (عند حتر) - تأليف ما يأتلف". والغريب أن الباحث الماركسى يناقش فينومينولوجية حنفى اعتماداً على مطالعته لمقالة مارفين فاربر "علم الظواهر" ضمن كتاب جونز: "فلسفة القرن العشرين" دون الاعتماد على أى من مصادر الفلسفة الفينومينولوجيا أو (الظاهريات) وليس - كما كتب الناقد - الظواهر، ليبين لنا أن إحلال حنفى مضمون الوعى الإسلامى محل الماهيات غير ممكن ظواهرى، يقول: "الوعى الإسلامى لا يمكن أن يكون محاثياً للوعى حسب المنهج الظواهرى، وبالتالي فإن المنهج الظواهرى لن يستطيع خدمة أغراض د. حنفى فى إيجاد تأصيل معرفى للوعى الإسلامى، أى منح هذا الوعى يقيناً فلسفياً". (ص ٧٣) لذا فإنه يضيف - وكان ما قرره ناقدنا حقيقة مؤكده - أن حنفى يدعم الوعى الإسلامى (والأصوب أن يقول يدعم المنهج الشعورى) بدعامة أخرى هى دعامة تاريخية وهو أمر منافٍ للمنهج الظواهرى. (ص ٧٤).

ولأننا نكتفى فقط ببيان موقف الناقد فلن نتحول إلى مناقشته فنحن نعرض للقضايا التى توقف أمامها أصحاب المادية التاريخية فى كتابات حنفى ومنهجهم فى تحليلها ونقدها. ولكننا نتساءل ألا يمكن أن نعتبر ما يقوم به مفكر عربى، أو مفكر ما بتطوير المنهج الظاهريأتى وتدعيم بحيث يصبح قابلاً للتطبيق على موضوعات أوسع مما طبقه فيه صاحبه وتلاميذه، ويقدم لنا ما أطلق عليه حنتر "المنهج الشعورى الاجتماعى" أو ما أطلق عليه حنفى فى ترجمته لكتاب سارتر "تعالى الأنا موجود اسم الفينومينولوجيا الحضارية، وهو عمل لم يرجع إليه الباحث" ألا نعد ذلك إضافة حقيقة للمنهج الفينومينولوجى، ويكون السؤال التالى هل يمكن تطبيق هذا المنهج على ظاهرة الوعى وعلى تحقيقها فى التاريخ؟

لنلاحظ اللغة العلمية الراقية التى يستخدمها الباحث : خلطة الدكتور حنفى الفلسفية إذن، وهى الخلطة المسماة "بالمنهج الشعورى الاجتماعى" غير انفعالات شخصية فردية يصير الدكتور حنفى مع ذلك على اعتبارها معيار الحقيقة. إنها هلوسة كاملة تعدو "الخطابة" معها شيئاً متماسكاً ومعقولاً" (ص ٨٥).

يخبرنا الباحث فى صفحة ٨٣ أن المنهج الذى يستخدمه حنفى لا يستطيع خدمة أغراضه ويعود بعد ذلك ليقول "إن التحليل الحنفى بالطبع، يمكن أن يكون اقتراحاً ذا جدوى واقعية بالنسبة للحركة السلفية فى صراعها الأيديولوجية مع الحركات الاجتماعية السياسية الأخرى" (ص ٩٣) ولم يفسر لنا كيف يكون منهجاً غير قادر على تقديم يقين نظرى أن تكون له جدوى فى الصراع ضد الحركات الاجتماعية الأخرى - التى لا شك تمتلك أساساً نظرياً قوياً؟

إن موقف حنتر وهو الموقف الذى سنجده فى كتابات أنصار هذا التيار هو "أن التنكر لموضوعية التراث، أى إنكار كون هذا التراث نتاجاً موضوعياً لبنية مجتمعية تاريخية، هى بنية المجتمع العربى الإسلامى فى العصر الوسيط، وإصراره على أن التراث مجرد ظاهرة شعورية، يقود عملياً، إلى إقصاء التراث كلياً، بإقامته جدار من الوهم بين الحاضر وبينه" (ص ١٢١). ومن هنا فهو يحكم عليه الحكم الماركسى التقليدى بالمثالية، فكل من يخالف القوالب المادية الجدلية فى التفكير هو مثالى "إن الدكتور حنفى يقف فى صف المثالية، وهو يقف بصورة خاصة وراء هوسرل، أى أنه "يتحزب حيث لا أحزاب" والأمر أن المرء بالنسبة

للدكتور حنفى يكون "متحزباً حيث لا أحزاب" فقط إذا كان متحزباً لمعسكر المادية" (ص ١٥٨).

ومن المهم أن نعرض للنائج التى توصل إليها الباحث فى نهاية بحثه والتى تحدد لنا موقفه، أى المانيفستو "الحرى" فى أربع نقاط.

أولاً : أن المشروع الحنفى يفشل تماماً فى إعطاء أى تأصيل فلسفى أو منهج محكم للمشروع السلفى، ولا يستطيع فى ضوء اقتراحاته المنهجية أن يخرج عن موقف الأنا وحدى.

ثانياً : أن الخطة الحنفية لتجديد التراث عدا كونها متهافئة نظرياً فهى تكشف عن موقف عدمى تجاه التراث.

ثالثاً : أن الدكتور حنفى بعكس ادعاءاته "متحزب" لمعسكر المثالية - الإيمانية فى الثقافة الغربية ضد المعسكر المادى، وأن الرفض الحنفى للتراث الغربى هو فى واقع الأمر رفض لجانب واحد من هذا التراث هو الجانب المادى العقلانى العلمانى، ولكنه يكشف أيضاً وأساساً عن تورط الدكتور حنفى فى ترويج الإعدادات والأيدولوجية البورجوزية الإمبريالية، وبالتالى فهو يخوض نيابة عنها صراعها الأيدولوجى ضد حركة التحرر الوطنى (هكذا)!

رابعاً : تكشف الدلالات الأيدولوجية للمشروع الحنفى ونتائجه السياسية عن كونه يقدم نفسه (المشروع الحنفى) باعتباره خادماً الأيدولوجيا لكل من الرأسمالية الكولونiale فى البلدان الإسلامية التابعة وللثورة المضادة فى البلدان الإسلامية الاشتراكية والمتحررة.

ونترك الباحث الذى حمل المشروع الحنفى (كما يطلق عليه) كل هذه المسؤوليات الجسام وجعل منه مناضلاً ضد التحرر الوطنى فى هذه الخطوة التى قام بها ضد دحض الظلامية. ونهمس له أن يكون أكثر نضالاً فى خطواته التالية التى نرجو لها أن تنهض التحرر الوطنى من عثرته.

وأوقف أمام المقولات الرئيسية التي جعلها محورا لعمله وهي سعى حنفى لتقديم منهج فلسفى لتدعيم الفلسفة وهو المنهج الشعورى الاجتماعى الذى استعاره أو قام بتكوينه من خلال خلط هوسرل وهيجل وماركس، وأن هذا المنهج متهاافت تماماً ومع هذا فهو مسئول عن كونه بمفرده يقف أمام كل حركات التحرر مؤيداً ومدعماً للإمبريالية والرأسمالية لتحقيق التبعية. وعلى الرغم من أن جميع نقاد حنفى من الماركسيين لا يصلون إلى ما وصل إلينا رسولنا ضد الظلامية - كما سيأتى لاحقاً - إلا أن تحليلاتهم لم تلتزم كما فعل بتطبيق مقولات جاهزة جامدة لا تستقرئ تاريخنا السياسى الاجتماعى - أشار حتر بإيجاز للإطار التاريخى. (ص ١٧-٢٢) - ولم يرجع إلى تاريخ الفكر الفلسفى ومذاهبه وتيارات من مصادرها الأساسية، بل إن تحليله لحنفى فى كتابه - الذى كان أصلاً أطروحة للماجستير لم يعتمد سوى أربعة كتب ومقالتين دون الرجوع إلى بقية أعمال حنفى. إن القراءة السريعة لتاريخ الفلسفة وتطبيق المقولات المادية بشكل ميكانيكى، تلك السمة التى نجدها لدى حتر، والتى تمتزج مع لغته العلمية الراقية التى أشرنا إليها تختفى لدى غيره من الباحثين الأكثر عمقاً - وبعضهم متخصص فى علوم إنسانية غير الفلسفة - وعلينا أن نشير إلى تحليلاتهم والقضايا التى عالجوها بإيجاز فى بقية هذه الفقرة.

يقدر د. محمود إسماعيل الباحث فى سيمولوجيا التاريخ الإسلامى مواقف حسن حنفى الوطنية فى نقده له فى "القراءة الأيديولوجية للتراث العربى" فى الإسلام السياسى بين الأصوليين والعلمانيين، والدراسة أصلاً هى تحليل نقدى لكتاب محمود أمين العالم "الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر" والعالم نفسه على الرغم من اختلافه الجذرى مع أطروحات حنفى يقدم لها تحليلاً اجتماعياً تاريخياً عميقاً جاداً، ويرى فيها "حساً جدلياً وإدراكاً موضوعياً بل ومنهجاً علمياً عقلياً بل استبصاراً ورؤية تاريخية" (ص ٢٥)، وقد حلل العالم عمل حنفى واعتبر "التراث والتجديد" ثورة فى الدراسات الإسلامية وجعل من صاحبه فيلسوفاً إسلامياً وليس مجرد مجدد أو مصلح دينى وذلك فى دراسته "الفكر العربى المعاصر فى مواجهة التراث والتجديد".

يناقش محمود - عمل العالم ويتوقف أمام تقيمه للسلفيين الجدد، ويرى أن الهدف المعلن لهذا التيار هو الخروج من التبعية الاستمولوجية للغرب وذلك

بالعودة إلى التراث، لكن حصاد معرفة منظريه المثالية الانتقائية تجعل منه سلفين تقليديين، ذلك فى رأيه جعلهم يرفضون الفكر الغربى بتياراته ومدارسه وأيديولوجياته المختلفة المتصارعة رفضاً قاطعاً دون تمييز بين ما هو عقلانى "هيومانى" وما هو تبريرى نصى "شوفينى"، ودون تمييز بين التجارب الاشتراكية ونقضيتها الإمبريالية التسلطية، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يطرحون البديل المقابل المتمثل فى "إحياء إيجابيات التراث". هذا ما يأخذه صاحب سولوجيا التاريخ الإسلامى على السلفيين الجدد الذى يرى فى حنفى أهم أعمدة هذا التيار.

وبعد أن يناقش العالم فى تقييمه لحنفى ويرفض هذا التقييم إلا أنه يستدرك بأن فى جهد حنفى واستمرارية نضاله ومواقفه الجسورة والنبيلة المنحازة لقيم العدل والحرية إبان السبعينات بالإضافة لشخص حنفى وعلمه الغزير ودمائه خلقه وتواضعه هى الأسباب الحقيقية التى تبرر حكم العالم على حنفى. ومقابل ذلك يرى أن معالجات حنفى تبريرية دفاعية عن النصية ودفاعه خطابى مفرغ من "التاريخانية الاجتماعية" لا يقوى أمام أوليات وبديهيات المنهج العلمى ولا يرى مثل العالم أن منهجه أقرب إلى الفينومينولوجيا بل هو أقرب ما يكون للبنىوية. ودون أن يحدد لنا أحكامه، ويوضح لنا أين تحتفى الفينومينولوجيا وأين تظهر البنىوية، أو يعرض لأعمال حنفى نجد نوعاً من الازدواجية فى نظريته وتتبع هذه الازدواجية إلى توقف محمود إسماعيل أمام ما يسميه كتابات حنفى فى الستينات خاصة نقده الدينى. بل إننا نجد دفاعاً عن حنفى ومواقفه يدفعان الباحث التاريخى إلى محاولة تقديم تفسير سيكولوجى أقرب إلى التحليل النفسى لما يسميه هروب حسن حنفى كمتوقف مرهف فى فترة تراجع المد الوطنى. بل يرى فى عكوف حنفى على مشروع لقراءة التراث فى أصوله الأولى لإتمام رسالته فى تغيير العالم عن طريق الارتقاء الطفرى بالبشرية قدماً، مبرراً لعدم تحليل عمله مكتفياً - كما يقول بإعطاء بعض النماذج التى تؤخذ على حنفى، لكنها تبين فى الوقت نفسه إنجازاته.

* فى الوقت الذى يصب فيه جام غضبه على الماركسية لم ينس الإشادة بأهمية رؤيتها ومنهجها فى تناول التراث.

* وفى الوقت الذى يرفض فيه قصور العقل كأداة للمعرفة ينتقد ما فى التراث من روايات أسطورية أو ثيولوجية حتى لو تعلق الأمر بالعقيدة الإسلامية.

* وفى الوقت الذى يكرس إنتاجه للسلفية تصرخ كتاباته بالدعوى للشورى والحرية والعدالة الاجتماعية.

إن حسن حنفى عند الناقد التاريخى كسب كبير لقوى التنوير والتقدم وذلك إن ارتد عن رده ، أى بتخليه عن الجانب الأول فى الأمثلة التى أشرنا إليها الآن. يريد محمود إسماعيل أن يتحول من البنية للتاريخ، فهو يرى فى جهد حسن حنفى مرحلتين تاريخيتين الأولى فترة الستينيات والثانية هى ما تلى ذلك، وهو إذا كان يرفض المرحلة الثانية على الرغم من تبريره ودفاعه عن الأسباب التى دفعت حنفى إليها إلا أن معالجته لها - إن صح أنه قدم لنا معالجة فهى نفسية وليست تاريخية، وكم كنا نتمنى أن يقدم للتاريخى الكبير تحليلاً تاريخياً لكتابات حنفى لفترة الستينيات وكذلك تحليلاً تاريخياً اجتماعياً لكتاباته بعد ذلك. ونعتقد أن أعمال حنفى المختلفة خاصة عن الدين والثورة فى مصر تحتاج إلى قراءة تاريخية تتجاوز الإشارات الموجزة التى تناولها بها محمود إسماعيل عمل حنفى فى سياق تحليله لكتاب محمود أمين العالم.

ويسهم الشاعر والباحث رفعت سلام بتقديم نظرية نقديه منهجية فى كتابه "بحثاً عن التراث" القاهرة ١٩٩٠، حيث يخصص الفصل الثالث للتراث والتجديد تحت عنوان تجديد التراث شرط النهوض " فهذا العمل يمثل عنده صرخة فى وجه تدهور وضعية الإنسان العربى الراهنة، صرخة ضد الخلل الكامن فى بنية المجتمع العربى، والذى قاد إلى التدهور الحالى. إنه بمعنى ما رؤية للتدهور ومشروع للخروج، ومن ثم فهو فى اكتماله مشروع للنهضة الشاملة. وسلام يبحث عن رؤية للعالم فى العمل لكنه مثل معظم من تعرضوا لأطروحات حسن حنفى يعترف بصعوبة هذه المهمة نتيجة لأختلاط العديد من الأفكار والتصورات المطروحة كما يقول، بل وتضاربها أحياناً إلى الحد الذى يصبح معه استخلاص نسق فكرى متسق أمراً عسيراً. إلا أنه يتعمق العمل بحيث يرى خصوصية تجعلنا نعتبر ما يقدمه حنفى يمثل نسقاً خاصاً ينطوى على آلياته المتميزة. إن سلام لا يريد أن يطبق مقولات جاهزة يفرضها على العمل مسبقاً بل يستخلص منه رؤية صاحبه.

ويرى أن رؤية حنفى تبدأ من تفسير الحضارات عن طريق الوعى فيسهم انطلاقاً من تفسير برستيد للحضارة المصرية القديمة فى بيان العلاقة بين الحضارة

والدين ويخرج من ذلك إلى أن الدين انعكاس لواقع مادي وتعبير عنه، وأن البناء الشعوري هو أحد تعبيرات ونتائج العلاقة بين الإنسان والعالم المحيط بما هو بناء إنساني إجتماعي. ويرى أن حسن حنفى إذا كان يقر بوجود أبنية اجتماعية وسياسية فإن توحيدهما في الأبنية الشعورية لا يلغيها أو يبطل وجودها، بل تظل قائمة موضوعياً مستقلة عن تلك الأبنية الشعورية، ومن ثم يظل تأثيرها الفاعل في هذه الأبنية الشعورية قائماً دون انقطاع" (ص ٩٠).

وكما يفيض في تحليل الدين المصري القديم يؤسس على معرفته الوثيقة بالشعر العربي الحياة الدينية والمعتقدات المختلفة السابقة على الاسلام ليتفق مع حنفى في القول بأن الوحي جاء قديماً على تراث سابق أخذه وطوره إلى مرحلة جديدة. وفيها أن أهم ما يميز التراث حركته وعدم ثباته. فالوحي قد تغير طبقاً لحاجات الواقع والتشريع يتغير طبقاً لتغيرات العصر" (ص ١١١). لكنه يرفض أن يكون هذا التراث جوهر الواقع وعلته الفاعلة الأولى (ص ١١٢)، ويتابع سلام قواعد حنفى للتجديد الذي يفترض فيه أساسيين مادي وفكري، منتقداً إهدار أساسها المادي والاكتفاء بالأساس الفكري.

ويقدم لنا في الفقرة الرابعة والأخيرة من دراسته "رؤية عامة" للعمل، يراه في بنيته نسقاً مثالياً مكتملاً مع نظرات مادية متأثرة، لا تشكل كلاً أو نسقاً ما يمكن حذفها دون أن يصيب النسق المثالي خلل بنيوي. كما يتسم هذا النسق المثالي - كسمة أولى - بالدينية. فالدين بداية مطلقة للتاريخ والعالم ومصدر الوجود الاجتماعي الفاعل (ص ١٣٣)، وينحصر التراث بالتالي في التراث الديني الصادر عن القرآن والسنة. ويمثل النص الديني مطلقاً يتحول إلى أصل للحضارة العربية الإسلامية حيث تغيب القوانين الموضوعية لحركة العالم والظواهر ويتم استبدالها بقوانين ذاتية ذهنية (ص ١٣٦). والخلاصة تحول المشروع (التراث والتجديد) إلى أداة دعم للقوى السلفية الرجعية ضرباً لكل حركات التقدم الاجتماعي والفكري، مع فقرة ختامية ترى في التراث والتجديد شاهداً على الفكر الإصلاحى الدينى العربى ومؤشر مضئ على تطوراتهِ التالِية فى هذه الحقبة العصبية من التاريخ العربى.

رابعاً: تأويل التلوين وتلوين التأويل :

نتناول فى هذه الفقرة الختامية النقد الذى قدمه د. نصر حامد أبو زيد فى دراسته "التراث بين التأويل والتلوين قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى". وقد ترددنا فى تحديد مكانها فى هذه الدراسة هل نضعها فى نهاية الفقرة السابقة كامتداد لها، أو نجعلها فقرة مستقلة؟ وعلى الرغم من أن النقد الذى يوجهه الناقد لا يختلف من حيث المبدأ عما جاء لدى أصحاب النقد التاريخى الاجتماعى، إلا أن دراسة نصر تختلف عما سبقها فى عدة أمور. أولها أنها تنطلق من نفس الأرضية التى ينطلق منه عمل حسن حنفى، وتسعى إلى الهدف نفسه، وهى تمثل نقداً داخلياً "للتراث والتجديد" وليس نقداً خارجياً له. وهى ثانياً تضع التراث والتجديد فى سياقه التاريخى الاجتماعى، وهى ثالثاً دراسة علمية، ليست دينية ولا سياسية، ولا تستهدف سوى الوصف والتحليل والنقد وليس التشهير والتجريح والتفكير. فهى جهد علمى لأحد أساتذة الدراسات الإسلامية بجامعة القاهرة.^(*)

ويهمنا فى البداية أن نعرض للدراسة ثم نتوقف لتحليل أهم ما قدمته من انتقادات. يقدم لنا الناقد فى البداية تحديداً وتعريفاً للمفهومين المستخدمين فى الدراسة: التأويل والتلوين اعتماداً على المصادر الأساسية فى الدراسات الإسلامية فيقف عند الدلالة اللغوية والدلالة الاصلاحية للتأويل مميّزاً بين التأويل المحمود المستند إلى علوم القرآن، والتأويل المذموم أو المستكره الذى يقصدون به التأويل الشيعى بصفة خاصة، ويرى أن التركيز على دور القارئ وعلى آليات القراءة قد أدى إلى نمو نزعة ذاتية تهدر بدرجات متفاوتة الملايسات والحقائق الموضوعية سواء ما يرتبط بالنصوص الأدبية أم ما يرتبط بسواها من النصوص، وعلى رأسها نصوص التراث الإسلامى، موضوع قراءة اليسار الإسلامى.

(*) وقد قدمت هذه الدراسة فى الندوة السنوية للجمعية الفلسفية عام ١٩٩٠ ونشرت بمجلة "ألف" التى تصدر عن الجامعة الأمريكية العدد العاشر عام ١٩٩٠ ثم فى كتاب "نقد الخطاب الدينى" المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٤.

وهو يرجع التلويين إلى النزعة الذاتية النفعية فى التعامل مع النصوص أو الظواهر، والنزعة الوضعية الشكلية التى تخفى توجهاتها الأيديولوجية تحت شعار "الموضوعية العلمية" والحياد والمعرفة. (ص ٨١).

يهدف الناقد إذن إلى تحليل "التراث والتجديد" انطلاقاً من فهمه لمعنى التأويل إجابة عن سؤال هل استطاع هذا العمل أن يقدم لنا قراءة منتجة تأويلية للتراث أو على العكس من ذلك يقدم قراءة مغرضة تلوينية بسبب النزعة الذاتية النفعية الناتجة عن منهج المؤلف والنزعة الوضعية الشكلية التى تدعى المعرفة العلمية بينما الدافع إليها التوجه الأيديولوجى؟ وعلى الرغم من أن المؤلف لا ينفى توجهاته الأيديولوجية، بل يعترف بها فإن الناقد الذى يحلو له أن يطلق على عمل حسن حنفى "مشروع اليسار الإسلامى" - وهى تسمية لعمل أيديولوجى فى الأساس موجة للقارئ العام والقارئ المثقف تختلف عن ما يقوم بتحليله الناقد بالفعل وهو "التراث والتحديد"، خاصة فى القسم الأول منه "من العقيدة إلى الثورة"، وهو كما أشرنا عمل يختلف لغة وتوجهاً وغاية عن اليسار الإسلامى فى كونه محاولة للتعامل العلمى مع علم الكلام الإسلامى.

وهذا التموه المتعمد فى اختيار عنوان لجهد حنفى - يختلف عن مضمون العمل موضوع الدراسة - يساعد الناقد فى وصف التراث والتجديد بالتوجه الأيديولوجى (الواعى أو غير الواعى) لصاحبه مقابل جهد الناقد الذى ينحو فى عمله منحى إبستمولوجى معرفى يهدف (إلى التأسيس العلمى، أقول فى هذه النقطة بالتحديد تظهر السمة الأيديولوجية للناقد الإبستمولوجى كما تظهر القراءة التلوينية المغرضة لعمله).

لنرى معاً كيف تم تلويين التأويل. يعى الناقد جيداً جهد حنفى، فهو من الباحثين الجادين المثابرين على قراءة وتحليل عمله يتابع كتاباته جيداً، ويتناولها فى سياقها الفكرى والتاريخى حيث ارتبطا معاً فى اهتمام علمى جاء بالدراسات الإسلامية. فقد درس الناقد على المؤلف وتعلم له، وأراد أن يكمل جهده، لكن على

طريقته أو انطلاقاً من منهجه، لقد أراد أن ينطق المؤلف بما يريد هو أن يقوله، ومن هنا جاءت قراءته المغرضة حيث يريد تقديم قراءة منتجة.

يسمى صاحب "التأويل والتلوين" التراث والتجديد باسم اليسار الإسلامى واضعاً إياه فى إطار الخطاب الدينى، وهو تتأول يفقد جهد حنفى أهم سماته، فالمؤلف يقدم لنا خطاباً فلسفياً مصاغاً بلغة القدماء، خاصة علماء الكلام حيث يعرض لنا جهده التجديدى فى لغة تراثية ينتقده بسببها باعتبارها نوعاً من النقيّة بينما هى عند صاحبها مرحلة انتقالية يستخدم فيها لغة علماء الدين من أجل فض الاشتباك مع القدماء حتى يتسنى له تقديم نظريته فى التفسير، أو تنظيره المباشر للواقع، فالمؤلف هنا لا يقدم لنا خطاباً سياسياً ولا دينياً ولا تحليلاً للمشكلات المعاصرة بل هو تحليل علمى للتراث- انطلاقاً من منهجه- وليس كما يحلو للناقد أن يطلق عليه مشروع اليسار الإسلامى.

فمصطلح "اليسار الإسلامى" أطلق فى الثمانينيات طرحه حسن حنفى فى العدد الأول- والوحيد- من المجلة التى صدرت إحياءاً لتقاليد العروة الوثقى التى كان يصدرها الأفغانى ومحمد عبده. والناقد على وعى بذلك، وأشار إلى هذا مرتين (ص ٨٣- ٨٥)، إلا أنه مع ذلك يضع جهد حنفى العلمى تحت هذا الإطار. وبهنا أن نبين آليات الإخفاء والإظهار التى يلجأ إليها الناقد ليقدّم لنا تفسيره لجهد حنفى فى إطار أيديولوجى، يقول: أصدر [حنفى] العدد الأول والوحيد- والذى حرره تقريباً- من اليسار الإسلامى ١٩٨١ وقبل ذلك بعام واحد كان قد أصدر مخطط اليسار الإسلامى تحت عنوان "التراث والتجديد"، وهو المخطط الذى صدر جزؤه الأول عام ١٩٨٨ فى خمسة مجلدات بعنوان "من العقيدة إلى الثورة" موضوع تحليلنا الأساسى فى هذه الدراسة (ص ٨٥).

يربط الناقد بين صدور اليسار الإسلامى كتأكيد وجود وتحديد هوية فى بداية الثمانينيات وبين كونه إعادة ترتيب للأوراق وتنظيم للأولويات فى مواجهة المخاطر التى يتعرض لها على المستويين السياسى والأيدىولوجى.

ونستطيع أن نعى محاولة صاحب التأويل والتلوين فى اتجاهين أساسيين الأول ربط جهد حنفى - الذى نسميه باسمه، وهو "التراث والتجديد" - بالأحداث التاريخية التى واكبت صدور العدد الأول من اليسار الإسلامى ليصبغه بسمه سياسية. والاتجاه الثانى الفصل بين التراث والتجديد وبين البدايات الأولى له التى تمثلت فى دراسات حنفى الثلاثة بالفرنسية - مناهج التفسير: دراسة فى علم أصول الفقه، تفسير الظاهرات - وتحويله إلى مخطط لليसार الإسلامى، مع أن اليسار الإسلامى كان استجابة للواقع السياسى لمصر والعالم الإسلامى كما يشير الناقد بحق، بينما التراث والتجديد كان منهجاً لعمل علمى انخراط فيه حنفى منذ دراسته للدكتوراه عن علم أصول الفقه، وهذا المدخل المنهجى الذى يمتد لسنوات طويلة سابقة على اليسار الإسلامى لا ترد به أية إشارة لليसार الإسلامى. ومع هذا فإن الناقد يصر على وضع التراث والتجديد داخل إطار اليسار الإسلامى على الرغم من اختلافهما المشار إليه، وعلى الرغم من إصرار المؤلف على التأكيد على أن اليسار الإسلامى نوعاً من الكتابات الشعبية الموجهة للجمهور العام الذى يختلف عن العلماء المتخصصين. فى هذا الإطار يصبح تجديد التراث هو قضية القضايا، وهو الأولوية الأولى فى مشروع اليسار الإسلامى، بل هو إبداعه الأصل وإسهامه الأكبر. ولأن المشروع كله يبدأ من منحى توفيقى؛ ولأن كل منحى توفيقى يجنح إلى إعطاء التراث أولوية وجودية ومعرفية على التجديد المنطلق من آفاق احتياجات اللحظة الحضارية الراهنة. (ص ٩١). لكن هذه الأولوية سرعان ما تتكشف عن أولية "استثمارية، استغلالية لغايات نفعية عملية، ويصبح الوجود السابق للتراث فى الزمان وجوداً مرهوناً بما يمكن أن يقدمه لنا من نفع، بصرف النظر عن دلالاته الذاتية، أى فى سياق وجوده التاريخى. (ص ٩١).

يهدف الناقد إلى نقل اليسار الإسلامى من التوفيقية التلوينية إلى الموضوعية التأويلية. وإذا كان "من العقيدة إلى الثورة" يضاهى من حيث الحجم مؤلفات القاضى

عبد الجبار المعتزلى فإن دعوة مؤلفه لاختصاره وتركيزه إنما يعنى من منظورنا كشف المستتر فى بنية هذا الخطاب سعياً لتطويره وتجاوزه بشكل جدلى". (ص ٩٧).

ويميز الناقد تحت عنوان "التراث: بناء شعورى أم بناء تاريخى"، البناء الشعورى على عكس البناء التاريخى، فهو يتعامل مع الفكر عموماً والتراث خصوصاً على أساس من استقلال الفكر عن الواقع، رغم التسليم بنشأته منه. من هنا نفهم كثيراً من جوانب تحليلات اليسار الإسلامى للفكر على أساس من مفهوم "الأنماط المثالية" المستقلة عن التاريخ والواقع إن الفصل بين الفكر والتاريخ، والنظر إليه بوصفه أنماطاً مثالية قابلة للتكرار فى كل زمان ومكان يحول علم الكلام الإسلامى إلى علم كونى ويفقده "دلالته" الأساسية النابعة من سياقه التاريخى - الاجتماعى، الأمر الذى يؤدى إلى وقوع التجديد - اكتشاف المغزى - فى هوة الذاتية التلوينية المتمثلة فى المنهج الشعورى. (ص ٩٩) يتحول الموضوع - التراث - عبر تجلياته إلى جوهر مطلق ويسهم الباحث فى الكشف عن بعض مجالى هذا الجوهر التى لم يظهرها التاريخ بعد (٩٩) تمثل التجارب الشعورية للباحث نقطة البدء فى تحليل الموروث القديم لاكتشاف بنائه الشعورى. فالشعور يمثل الوسيط فى عملية التجديد بين "البناء النفسى للجماهير" و"أبنية الواقع".

إن ما يعترض عليه أبو زيد هنا هو التوحيد الآلى الذى يقوم به منهج الشعور بين مستويات معرفية يستحيل التوحيد بينها . وأن دافع "التيار الإسلامى" عن هذا التوحيد أو تبريره له يردنا إلى الطبيعة التوفيقية للمشروع كله، حيث يتم إعلان "منهج الشعور" ليكون منهجاً لتحليل الوعى الاجتماعى".

يتساءل صاحب التأويل والتلوين إذا كان تجديد التراث يتم وفق المنهج الشعورى فما صورة التراث التى يكشفها المنهج الشعورى التوفيقى؟ ونجد الإجابة فيما كتبه تحت عنوان "التراث" إعادة بناء أم إعادة طلاء؟.

وحين يتناول نصر أبو زيد التراث والتجديد ابستمولوجيا أو حين يشده المشروع تجاه العلم، أى حين ينتقل من الذات إلى الموضوع تظهر جدة انتقاداته وعمقها . وتظهر فى نفس الوقت الدلالة الحقيقية لعمل حنفى ويقدم لنا الغاية الحقيقية للمشروع، وهى التجديد "التراث والتجديد" وليس "التيار الإسلامى". يقول : "إن مصطلح التجديد" هنا شديد الدلالة فى إحالته إلى مفهوم "إعادة البناء خاصة وأن المصطلح هو عنوان المشروع، الأمر الذى يجعل إعادة البناء مجرد طلاء للبناء القديم" (ص ١٠٤) وإذا تساءلنا ماذا يقصد بإعادة الطلاء؟

تتمثل الإجابة فى كون "التراث والتجديد"، هو بقوله : يقول اليسار الإسلامى رغم وعوده بالعودة لبناء العلم "علم الكلام" الاعتزالى نحو "عقل الثورة من أجل لاهوت شامل للثورة فقد أبقي على بنية العلم كما صاغت العصور المتأخرة على غرار البنية الأشعرية. وهذا فى رأيه قد أصاب المشروع كله فى مقتل وسجن التجديد فى إطار إعادة الطلاء إعادة البناء (١٠٤).

إن الإشكالية الحقيقية كما يراها نصر هى عجز هذا الخطاب عن إنتاج تحليل سوسيولوجى حقيقى لتفسير الوضع المقلوب فى بناء العلم (١٠٥) ويرجع هذا إلى تحول المنهج التاريخى إلى "الشعور التطورى" وإهمال منهج التحليل السوسيولوجى رغم الإشادة به ومن هنا لا يبقى أمامه إلا منهج "الشعور البنائى".

يطالب أبو زيد صاحب التراث والتجديد باتخاذ التحليل التاريخى : الاجتماعى لنشأة الأفكار وتولدها منهجاً فبذلك يحقق مشروع التجديد ما يسعى إليه من "إعادة بناء العلم" لاكتشاف بعدى الإنسان والتاريخ، وأن ينتقل من بناء العلم الأشعرى إلى بناء العلم الاعتزالى. ويمكن فى إهدار هذا المنهج كثير من تناقضات أحكام اليسار، والوثب فى قراءة الحاضر فى الماضى والتلوين فى تجديد التراث لحل أزمت العصر. (ص ١١١).

هنا يفشل مشروع اليسار الإسلامى رغم إيجابياته فى نظر أبو زيد أو هو أقرب إلى الإخفاق منه إلى النجاح. ويقدم لنا مبررات حكمه هذا فى ثلاثة هى أن

المشروع يسعى إلى التوفيق بين أطراف لم ترصد جوانب الخلاف أو الاتفاق بينها بدقة. وهو ثانياً يجمد الحاضر فى إيسار الماضى ويجعله خاضعاً له ولمعطياته خضوعاً شبه تام. وهو ثالثاً يتجاهل السياق التاريخى الاجتماعى للتراث ويتعامل معه بوصفه بناءً شعورياً مثالياً مفارقاً لزمانه ومكانه رغم نشأته منهما. (ص ١٢٠).

وكأذ أن يتحول هدف "إعادة البناء" إلى "إعادة طلاء"، وتحول التجديد إلى تجاور بين القديم والجديد. ووقع المشروع كله فى التلوين بقدر ما تباعد عن التأويل. (ص ١٢٠) تلك إذن صورة نص حنفى فى قراءة نصر بصورة عامة. إلا أنه لا ينسى أن يضيف إلى ذلك بعض الحسنات إكمالاً للموضوعية العلمية والحياد المعرفى، فهذا الإخفاق الواضح على جميع المستويات لا يمثل الحقيقة كلها، فقد انجز المشروع إنجازات فى دراسة التراث لا سبيل إلى تجاهلها : ويعدد لنا هذه الإنجازات التى هى موضع نقد الاتجاهات الإسلامية السلفية لكتابات حنفى.

وأهم هذه الإنجازات الجهد الواضح لمحاولة تأويل العقائد، فهى محاولة مشروعة لتحويل اللاهوت إلى انثربولوجيا. والتعامل معها بوصفها تصورات ذهنية تمثل موجّهات للسلوك (ص ١٢١). وأن لديه انحيازاً واضحاً لجانب الشريعة على حساب جانب العقيدة فى نصوص الوحى مع أنهما جانبان جوهريان فى بنيته الأصلية.

إن محاولة صاحب التأويل فى تلوينه لمشروع حنفى يريد استبدال الجهد العلمى الأبيستمولوجى الذى يقدمه حنفى لإعادة بناء علم الكلام القديم بتفسير إيديولوجى غير مباشر. إن ما يؤكد عليه أبو زيد من ضرورة الاهتمام بالمنهج التاريخى الاجتماعى فى تفسير نشأة العقائد لهو نفس ما يطالب به النقاد الماركسيين حنفى، لكن مع طلاء من المغزى والدلالة، النص والسياق التأويل والتلوين. لذا بحق لنا أن نتساءل من الذى يؤول ومن الذى يلون؟ إن اختلاف نصر عن حنفى

اختلاف واضح، الأول يتعامل مع اليسار الإسلامي والثاني يتعامل مع التراث والتجديد، الأول يقدم لنا قراءة أيديولوجية والثاني يقدم لنا جهداً معرفياً واضحاً في مقدمة التراث والتجديد و"من العقيدة إلى الثورة" جهداً موجهاً للعلماء وإن كنا نشعر أنه جهد تختلط فيه هموم العلم وهموم الوطن، على العكس من "اليسار الإسلامي" الذي يصر أبو زيد على جعله عنواناً لما أطلق عليه مشروع حسن حنفي، وهو جهد لا يندرج في المشروع العلمي لحنفي كباحث ومفكر وفيلسوف. ولكن كمواطن. وأعتقد أن من الضروري ألا نخلط بين الجهد العلمي في التراث والتجديد والصرخة أو الدعوة الإصلاحية في اليسار الإسلامي مصدرهما واحد، لكن لغتهما ومنهجهما مختلفان.

أميرة مطر :

الدراسات الجمالية العربية المعاصرة

نريد أن نشير في إيجاز في مقدمة هذا الفصل إلى بعض الاتجاهات الجمالية في العربية: النفسية والاجتماعية والفلسفية. تمهيد للحديث عن جهود أميرة حلمي الفلسفية في علم الجمال. رائدة هذا المجال في العربية، بمعنى أنها من قدمت عدد من الدراسات النظرية الأصيلة حوله كما أعدت جيل من الباحثين المرموقين في هذا الميدان، مخلصين لهذا الفرع من الفلسفة.

ويمكننا القول أنه إذا كان مصطلح الجمالية، أو علم الجمال يثير العديد من القضايا حول طبيعته ومعناه ومدلوله في اللغات والثقافات المختلفة بما فيها العربية، وإذا كانت هناك جهود عديدة تحاول رصد الجمالية في تاريخنا الفكري لتوضيح جهود المفكرين العرب في العصور الوسطى سواء الفلاسفة كالكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، والفقهاء كابن حزم، أو الأدباء كالتوحيدي، أو النقاد، وعلماء اللغة كالجرجاني وحازم القرطاجني - ونحن في أمس الحاجة إلى الدراسة الاستطيقية لجهود هؤلاء^(١)، فإن مهمتنا الحالية تتناول جهود الرواد المعاصرين الذين أسسوا للجمالية ومهدوا لها بكتاباتهم المختلفة سواء بطرحهم القضايا الجمالية، أو تحديد الأطر الأساسية لدراساتها أو استكمال للحلقات المختلفة في تاريخ الفكر الجمالي.

وقد قصرنا بحثنا في هذا الجزء الأول من هذا الفصل على الدراسات المعاصرة التي قدمت خلال الخمسين عاماً الأخيرة من القرن العشرين في إطار العلوم الإنسانية المختلفة سواء السيوسولوجيا، أو السيكلوجيا، أو الفلسفة^(٢). في

(١) الدراسات الحديثة حول الجمالية عند العرب راجع: د. عبد الرحمن بدوي: حازم القرطاجني ونظريات أرسطو في الشعر والبلاغة . القاهرة ١٩٦١ . ومقدمة تحقيق بدوي لكتاب فن الشعر لأرسطو، النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٣ ومقدمة تحقيق الشعر من منطق الشفاء لابن سينا. الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٦٦. الفت محمد: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين (القاهرة ١٩٨٤).

(٢) سوف نعرض للاتجاهات الأساسية سواء السيوسولوجيا أو السيكلوجية أو الفلسفية وذلك باختيار نماذج من الرواد الممثلين لهذه الاتجاهات . أما بالنسبة للاهتمامات الجمالية في مجال

إطار الجامعة المصرية حيث ازدهرت الدراسة الجمالية الاكاديمية أولا في مجال السيوسولوجيا على يد د. عبد العزيز عزت الذي قدم لنا ما يسمى "علم الاجتماع الجمالي"، ثم في مجال السيكلوجيا خاصة في مذهب يوسف مراد التكاملي. فقد توزعت الكتابات الجمالية بين النقاد، والأدباء وأساتذ الأدب، وعلماء النفس، والاجتماع قبل أن تبدأ الدراسة الفلسفية للاستطبيق، أو يصبح علم الجمال كيانا محددا له استقلالته. سنعرض لجهود الاساتذة أصحاب الاتجاهات الواضحة في مجال الجماليات والذين عرفوا بمواقفهم المتميزة مثل : أميرة حلمي مطر، وفؤاد زكريا، وزكريا ابراهيم، ومجاهد عبد المنعم. وسوف نبدأ أولا بجهود علماء الاجتماع.

أولا : الاتجاه السوسيولوجي (الفن وعلم الاجتماع الجمالي)

يرى أنصار هذا الإتجاه ان الفن نشاط جماعي فإذا كان يقال : "إن الفن هو أنا، والعلم هو نحن" فهو يقول إن الفن أيضا هو نحن، فالشعور الاستطقي، حقيقة اجتماعية بقدر ما هي حقيقة شخصية^(٣). ويرى شارل لالو أن هذا المبحث يؤلف من الناحية التاريخية أول اشكال علم الجميل، ذلك أن الفن إنما خطى باهتمام الفلاسفة، أول ما حظي، من حيث شروطه، ومن حيث نتائجه الاجتماعية بوجه خاص^(٤).

النقد والادب والبلاغة لدى أهم ممثليها مثل : عبد المنعم تليمة والدراسة العلمية للجمال كما يتمثل في كتابيه مقدمة في نظرية الادب (القاهرة ١٩٧٦) ومداخل إلى علم الجمال الادبي (القاهرة ١٩٧٨) وجابر عصفور والبحث في الجهود الجمالية في التراث البلاغي والفلسفي العربي الإسلامي، ورشاد رشدي وتناوله لجماليات الادب، فإننا نحيل إلى الدراسة الهامة للزميل سامي سليمان في الجمالية العربية في النقد العربي الحديث في مصر، مجلة الفكر العربي عدد خاص عن الجمالية العربية العدد السابع والستون يناير - مارس ١٩٩٢، ص ١٤٥ - ١٣٤.

(٣) شارل لالو : مبادئ علم الجمال ترجمة مصطفى ماهر، دار احياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٩ ص ١٣٦.

(٤) شارل لالو : الفن والحياة الاجتماعية، تعريب الدكتور عادل العوا، دار الانوار، بيروت، لبنان ١٩٦٦ ص ٥.

وإذا كنا نعرض للاتجاه الاجتماعى فى دراسة الفن وعلم الجمال فى الثقافة العربية المعاصرة متخذين نموذجا لذلك جهد عبد العزيز عزت^(٥). فإنه من الضرورى ان نشير إلى اسهام د. منصور فهمى فى هذا المجال فهو اول من قام بتقديم علم الجمال فى الجامعة المصرية ورغم كونه استاذ للفلسفة الا ان كتاباته ومحاضراته كانت ذات منحنى اجتماعى^(٦).

يقدم عبد العزيز عزت فى كتاب "الفن وعلم الاجتماع الجمالى" وجهة النظر السوسيولوجية فى علم الجمال حيث يبين ان علماء الاجتماع خاصة دوركيم قد خصصوا فرعا من فروع الاجتماع اسموه "علم الاجتماع الجمالى". ويرى ان ذلك يمثل نظرية جديدة تعبر عن آخر ما وصل اليه التفكير فى دراسة الفن (١٩٨٤) مقابل النزعات الفلسفية، ويقدم لنا كتابه كبداية وأساس للنظر العربى يبنى عليه غيره فيما بعد. وعلم الاجتماع الجمالى كما يسميه دوركيم، او علم الجمال الاجتماعى كما يسميه لالو وفلدمان « يعنى بدراسة الفن من الوجهة الاجتماعية من حيث نشأته وتطوره، وعلاقته مع النظم الاجتماعية وغير ذلك من الموضوعات التى تربط الفن بالمجتمع. والفن عند عزت ظاهرة اجتماعية ومن طبيعة الظواهر الاجتماعية ان تترايط ويؤثر بعضها على بعض ويفسر بعضها بعضا^(٧).

إن الفن عنده ظاهرة اجتماعية بمعنى ان الفن ظاهرة موجودة خارج عقليات الافراد، ومن هنا سيشعر بضرورة قيام الفهم الاجتماعى للفن وتفسير الجمال، وهذا ما قامت به الحركة الوضعية فى فرنسا بفضل تعاليم اوجست كونت.

(٥) راجع دراستنا عنه فى مجال التناول الاجتماعى للأخلاق فى كتابنا : الاخلاق فى الفكر العربى المعاصر، الفصل الثانى.

(٦) راجع عنه : مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، العدد الثانى، المجلد التاسع عشر ١٩٥٧، وكتابه : ابحاث وخطرات، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٣ ودراستنا عنه فى الاخلاق فى الفكر العربى المعاصر، دار قباء ، القاهرة، ١٩٩٨.

(٧) د. عبد العزيز عزت : الفن وعلم الاجتماع الجمالى، القاهرة، مطبعة كوستانوماسى وشركاه، ١٩٤٨ - ص ٩ .

وفى عرضه لوجهة النظر الاجتماعية فى الفن بوضح ان هيبوليت تبين اول من اجتهد فى تحقيق هذه النزعة فى كتابه "فلسفة الفن" وقدم لنا ما يعرف بالمذهب الطبيعى الاجتماعى، ويتميز هذا الاتجاه بتجاوز فكرة التقييم والقيمة حيث يعتبر الفن ظاهرة اجتماعية على الباحث ان يحدد صفاتها ويبحث عن اسبابها بحيث لا تصبح مهمة العالم المدح، او القدح، بل الملاحظة والتفسير ويرى ان هناك عناصر تعطى للفن صفته الاجتماعية وهى البيئة، والجنس، والعصر^(٨). وهذا نفس موقف دوركيم، وشارل لالو^(٩).

ويعرض للتطور الاجتماعى للفن، ويرى ان علم الاجتماع الجمالى عندما يبحث فى تطور الفن ينظر اليه من ناحية تحديد الصفات الاساسية التى تحدد لنا الفن فى حقبة من حقبات تاريخه عند الاقوام المختلفين، فالفن لا يخضع لقانون واحد وانما يخضع لظروف اجتماعية متعددة تجعله يكون بشكل معين حسب الاشكال الاجتماعية ونوع الحياة الاجتماعية السائدة. والفنان فى نظر المدرسة الاجتماعية شخص يمثل العقل الجمعى فى الفن فيصعب ان يكون له وجود فى ذاته، وانما هو صدى للمجتمع فى فنه يعبر عن احساسى الناس التى يشعرون بها فهو لا يعبر عن الانا" وإنما يعبر عن "النحن"^(١٠)، وهذا ما جاءت الدراسة النفسية كرد فعل عليه.

ثانيا : الاتجاه السيكولوجى (الاستطيقا والمذهب التكاملى)

ومن هذه النقطة يواصل يوسف مراد دراساته العديدة التى تقدم وجهة النظر السيكولوجية فى الفن فرغم انه يرى تكامل الانا والنحن، أو الذات، والمجتمع، أو ما يطلق عليه "المركز والاطار" فان البداية الاعمق والاكثر تأثيرا هو الانا أو الداخل، ان العنوان الذى اطلقه كندنسكى على كتابه "الروحية فى الفن" ينقلنا دفعة

(٨) د. عبد العزيز عزت : ص ٢٤ .

(٩) عرف شارل لالو لدى قراء العربية وترجمت أعماله فقد ترجم مصطفى ماهر "علم الجمال" الاستطيقا، القاهرة دار احياء الكتب العربية، وترجم د. عادل العوا : الفن والحياة الاجتماعية، بيروت، د. د.

(١٠) د. عبد العزيز عزت : ص ٣٠ .

واحدة من العالم الخارجي إلى عالم الروح والاحساس الداخلي، فالفن ليس سوى مظهر من مظاهر القوى الروحية التي تهيم على التطور والتي تعين نظرة الإنسان الدينية إلى الوجود في أطواره المتغيرة المتعاقبة^(١١)، وهذا مانجده أيضا في دراسته "السريالية في الفنون التشكيلية" فهو يرفض الموافقة على القول بلا واقعية السريالية، ذلك ؛ لان هناك نموذجا يلهم الفنان السريالي هو نموذج واقعي، بل أكثر واقعية من اى نموذج آخر نجده في الطبيعة لانه نموذج داخلي هو رؤيا الفنان من وحى الفنان نفسه - من وحى دوافعه ورغباته اللاشعورية^(١٢) فالواقع الداخلي اكثر اصاله وبغزارة من الواقع الخارجي، لانه لا تقتصر دلالة الفنية على القيم التشكيلية البحتة فهناك مضمون إنساني يعبر عن مكونات نفسية الفنان ويعبر خلال الفنان عن بعض التيارات الفكرية والوجدانية السائدة في بيئة الفنان الثقافية^(١٣).

ويثير قضية إلى أى حد يلقي اطلاعنا على حياة الفنان ونشأته، طباعه وسمات شخصيته، واتجاهاته الفكرية، وميوله الوجدانية الضوء على اعماله الفنية ويساعدنا على فهمها وتذوقها، ويعرض لوجهتين من النظر: الاولى ترى ان معيار الحكم على ما يمدنا به تحليل شخصية الفنان هو تفسير اختياره بعض الموضوعات دون غيرها، ويرى فريق اخر ان علم الجمال عندما يحصر نفسه في دائرة قوانينه عاجز عن ابراز ما يتسم به أسلوب الفنان من سمات اصلية خاصة؛ اذا كنا بصدد عبقرى بخلق اسلوبا جديدا. ويرى ان حياة مايكل انجلو ترجح كفة الفريق الثاني، ان فن مايكل انجلو تعبير صادق عن نفسه المعذبة عبر عنها في نحتّه وتصويره وشعره وفي رسائله إلى أسرته وأصدقائه^(١٤).

ويتضح منهج يوسف مراد السيكلوجي - الذى لا يلغى كلية العوامل الاجتماعية - فى بحثه "مشكلة الالهام" حيث يستخدم منهجا ثنائيا لمعالجة المشكلة

(١١) يوسف مراد : مرور خمسين عاما على كتاب الروحية فى الفن فى كتاب يوسف مراد والمذهب التكاملي» الهيئة المصرية للكتاب القاهرة ص ٣٠٥ .

(١٢) د. يوسف مراد : السريالية فى الفنون التشكيلية، مراد والمذهب التكاملي ص ٣٠٦ - ٣٠٨ .

(١٣) نستطيع أن نقدم نموذج الفنان امتزجت لديه السريالية بالوجودية هو رمسيس يونان، انظر صبحي الشارونى : المثقف المتمرد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢ ص ٧١-٧٩ .

(١٤) المرجع السابق صفحات : ٣٨٣ - ٣٨٥ .

يتمثل في محاصرتها من الخارج، ثم الاقتراب تدريجيا من لبها وصلبها بتحليل نفسية الفنان ويرى ان فهمنا الالهام مرهون بفهمنا للاشعور. ويرى ان حل مشكلة الالهام حسب تصوره بدراسة التفاعل الذي يتم بين الحلم والواقع بين الایحاءات المنبثقة من عالم الاشعور والمجهود العقلي الذي يبذله الفنان في صياغه هذه الایحاءات في صورة قادرة على أن تحقق التجاوب بين حساسية الفنان وحساسية المتذوق^(١٥).

إن شخصية الفنان من حيث هو إنسان هي المركز يعطى لها الاهمية اكثر مما يعطى للاطارات التي تحيط بها، فليس العمل الفني اذن مجرد ترديد لما هو قائم فعلا في مجتمع الفنان، هو بلا شك افصاح عنه لكنه افصاح يتسم بالجدة والابتكار، فضلا على انه يتسم ايضا بصفه تنبؤيه، وعلى ذلك يكون المحك الفارق هو شخصية الفنان بما تمتاز به من خصائص فردية فريدة^(١٦).

وفي اطار مذهب التكامل يناقش قضية "التحليل النفسي والابداع" فالعمل الفني باعتباره مظهرا من مظاهر السلوك فانه يمكن تفسيره بمفاهيم التحليل النفسي بربط شخصية الفنان بآثره من حيث إنه يعبر بطريقة رمزية عن هذه الشخصية فالعمل الفني قابل للتحليل والتفسير في ضوء شبكة العلل والمعلومات التي تكون تاريخ الشخص منذ ولادته، وللعمل الفني كما للحلالم مضمونان : صريح وكامن ومهمة التحليل النفسي تأويل الرموز التي يصطعنها الاديوب وذلك للكشف عن المضمون الكلي^(١٧) ويناقش مراد هذا الموقف فمعظم الدراسات التي تمت في هذا المجال كانت اقرب إلى التحليل النفسي منها إلى النقد الفني والجمالي، حيث ترمى إلى تشخيص سمات شخصية الاديوب، وكثير من البحوث التي قام بها المحللون تقتصر على الانتقال من العمل الفني إلى صاحبه للكشف عن عقده ومكوناته الاشعورية. ويرى ضرورة توسيع مفهوم التحليل النفسي وتجاوز حدود مذهب المنغلق، فبعد ان يكشف الناقد المحلل بعض مصادر الرموز والصور التي ينبض

(١٥) المرجع نفسه : ص ٢٧٨ .

(١٦) د. مراد : الاتجاهات الراهنة في الفن المعاصر، المرجع نفسه ص ٢٧٠ .

(١٧) د. يوسف مراد : التحليل النفسي والابداع، المرجع نفسه ص ٢٧٩ .

بها العمل الفنى عليه ان يتتبع تفرع هذه الرموز وازدهارها واثرائها فى مناطق النفس العليا، بفضل نشاط التخيل المبدع الذى هو اكثر من مجموع العوامل الغريزية والعقلية التى يعتقد انها هى وحدها التى يقوم عليها بناء النفس البشرية.

أن الشرط الاساسى لتصبح مساهمة التحليل النفسى مجدية هو الجمع بين النظرة الاستطبيقية، والنظرة السيكلوجية، وهذا كفيل بدراسة التفاعل بين شكل العمل الفنى ومضمونه وشخصية الفنان وعمله، ويستشهد بيونج الذى يؤكد على نوعية النشاط الفنى واستحالة ارجاعه إلى انواع اخرى من النشاط، وان للدراسات الجمالية وللدراسات الفلسفية فى طبيعة الفن استقلالها الذاتى^(١٨).

ويبدو مراد فى هذه الدراسة اميل إلى التأكيد على ضرورة، افادة الفن من التحليل النفسى وتجاوز دراسات التحليل النفسى التقليدية التى تفيد هى من الفن لصالح التحليل وعلى هذا فهو يرغب فى تطوير الاستطيقا السيكلوجية وتأكيد استقلالية الدراسات الجمالية؛ فقد أصبح ما يسمى بعلم الجمال أو الاستطيقا، دراسة قائمة بذاتها تستمد أصولها ومبادئها ومناهجها من النشاط الفنى لامن اى فلسفة من الفلسفات القائمة. وقد تودى هذه الدراسة الاستطيقية إلى الإحياء بفلسفة جديدة أو على اقل تقدير تطوير الفلسفة وتغذيتها برويا جديدة شأنها فى ذلك شأن الدراسات العلمية التى تطبع فلسفة كل عصر بطابع الاتجاه العلمى السائد^(١٩).

ثالثا : الاتجاهات الفلسفية فى علم الجمال

(الموقف الطبيعى والتعبير الموسيقى)

يريد فؤاد زكريا الذى قدم لنا العديد من المؤلفات والترجمات فى علم الجمال ان يجمع الجانبين الاجتماعى، والنفسى سويا ويتجاوزهما معا حيث يؤكد العلاقات المتبادلة بين الفنان الفرد والمجتمع بمتطلباته التى يستطيع الفيلسوف ان يتعمقها. ومن هنا فهو يرى ضرورة البحث الفلسفى - فى الفن - الذى يعطى الاولوية للعمل الفنى. وهو يشير إلى ضرورة اتخاذ العمل الفنى ذاته محورا لكل ما يقال فى

(١٨) المرجع السابق : ص ٢٨١ .

(١٩) المرجع نفسه : ص ٢٧٢ - ٢٧٣ .

ميدان النقد، وأساس لكل تذوق، فمن الواجب الا نخرج عن نطاق العمل، وننتقل إلى ميدان الواقع الا بقدر ما يكون ذلك عونا على فهم ما هو موجود فى العمل ذاته، ويرى اننا لو طبقنا هذا المعيار على النقد الادبى، والفنى وعلى التذوق فى هذه المجالات لوجدنا ان قدرا كبيرا منه ينبغى ان يستبعد على اساس انه دراسات تاريخية، أو نفسية، أو اجتماعية قد تكون لها قيمتها فى هذه المجالات الاخيرة ولكنها لا تساعد على تذوق العمل الفنى ذاته بطريقة افضل ولا تزيد فهمنا لعناصره.

وفى ترجمته كتاب جيروم ستولينز لا يرى تضادا بين النظرة الخالصة إلى الفن والنظرة النفسية، أو الاجتماعية إليه، فالمرء يستطيع ان يأتى بتحليلات اجتماعية ونفسية كما يشاء بشرط ان يوضح بطريقة مقنعة كيف ترتبط هذه التحليلات بعناصر تنتمى إلى صميم العمل الفنى ذاته، وفى هذه الحالة تكون الارتباطات الاجتماعية، أو النفسية للفن مؤدية إلى فهم أعمق لما هو متضمن فى داخله ونكون النظرة الاجتماعية أو النفسية إلى الفن مكملة لا مناقضة للنظرة الخالصة إليه^(٢٠).

ويقدم فى مقدمة ترجمته لكتاب جولويس بورتنوى تطبيقا لوجهة نظره فى ميدانه المفضل الموسيقى، فالكتاب محاولة لدراسة ميدان لم يطرق من قبل على نطاق واسع، وهو العلاقة بين اراء الفلاسفة فى الموسيقى على مر العصور، ويخرج من ذلك إلى استنتاج نتيجتين انتهى اليهما المؤلف: الاولى، ان الفنان لا الفيلسوف هو المحدد والمطور للفن، الثانية - ان التجديد فى الفن والموسيقى خاصة الشكلية سوف يفرض نفسه فى المستقبل، وان كان ينتقد هذه النتيجة الثانية^(٢١) وتتفق اراؤه التى تجدها متناثرة فى مقدمات ترجماته مع وجهة نظره الجمالية التى يقدمها لنا بوضوح فى مؤلفاته الجمالية والتى تنطلق جميعها من

(٢٠) د. فؤاد زكريا : مقدمة ترجمته كتاب جيروم ستولينز : النقد الفنى، دراسة جمالية وفلسفية، مطبعة جامعة عين شمس، القاهرة ١٩٧٤ ص ١ .

(٢١) د. فؤاد زكريا : مقدمة كتاب جولويس بورتنوى : الفيلسوف وفن الموسيقى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤ - ص ١٣ .

تحليلاته للموسيقى التى قدم فيها عدة كتيبات مثل : "مع الموسيقى ذكريات ودراسات"، و"ريتشارد فاغنر"، و"التعبير الموسيقى" (٢٢).

وبقدم تطبيقا لوجهة نظره على مشكلة "التعبير الموسيقى" فالحل الذى يتقدم به يرى ان احوال المجتمع تنعكس على الفنان وتضفى على اعماله صيغتها الخاصة ومن ان هذا الانعكاس ينبغى ان يترك حتى يظهر من تلقاء ذاته بحرية دون ان تفرضه على الفنان ايه قوة خارجية وان بهذا فقط ترفع موسيقانا إلى المستوى الذى بلغته الموسيقى العالمية (٢٣).

واتفاقا مع وجهة نظره نجده يفرق بين وسائل الخلق الفنى (الموسيقى) والقوة الدافعة إلى هذا الخلق، أو الاهداف التى يضعها الفنان نصب عينيه، وذلك لأن حساسية الفنان الصادقة تجعله أكثر الناس تأثرا باحوال الحياة المحيطة به فتأتى موسيقاه معبرة عن هذه الاحوال وان كانت وسيلته إلى الخلق الفنى ذاتيه فمن المحال ان نفهم موسيقى ايه فترة من الفترات الا اذا عرفنا كيف كان الناس يعيشون فيها، وماذا كانت نظرتهم إلى الحياة وإلى العالم المجتمع (٢٤).

ان فؤاد زكريا صاحب الموقف الطبيعى لا يستطيع ان يكتفى فقط بالاراء النظرية دون ربطها بالسياق التى ترتبط به فهو يقدم لنا آراءه المختلفة اعتمادا على العقل والنقد كما يخبرنا فى كتابه "آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة" التى يقدم لنا فيها موقفه عارضا "النظريات الفلسفية فى فلسفة الفن" سواء اليونانية، أو الحديثة، وأهمية هذه الدراسات التى يقدمها لنا أنها باعترافه "أقرب إلى التعبير عن

(٢٢) يمثل كتاب : التعبير الموسيقى، مساهمة فؤاد زكريا الجادة القائمة، على الخبرة والدراسة الشخصية لقضايا وظيفة الفن ودرو الفن ورسائله وحدود الإبداع والتعبير الفنى وغيرها من قضايا جمالية شغلت الساحة الثقافية فى مصر فى الستينات . وهى قضايا كتب عنها كثيرا فى عدد من المجلات مثل : علم الآثار الموسيقى، مجلة الثقافة العدد ٩٩ يونيه ١٩٦٥، خواطر حول الموسيقى الشعبية، الفكر المعاصر ٦٥ يوليو ١٩٧٠، محنة الموسيقى الغربية المعاصرة، الثقافة العدد ١٧ نوفمبر ١٩٦٣ موسيق الآلات والضجيج، مجلة الثقافة العدد ٢٩ فبراير ١٩٦٤، والأساسى العقلى للموسيقى الحديثة مجلة علم النفس فبراير ١٩٥٢ .

(٢٣) د. فؤاد زكريا : التعبير الموسيقى، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٥٦، ص ٦.

(٢٤) المرجع نفسه ص ٢٢ - ١٨

فكرى فى صورته الصريحة المباشرة من أى شيء آخر كتبتة من قبل وهى بهذا المعنى معيار صادق لما أومن به ولما أرفضه^(٢٥).

وفلسفة الفن عنده تتساوى بعلم الجمال فى دراسته عن "النظريات اليونانية فى فلسفة الفن" يتناول الأسس الجمالية للخلق الفنى، أو النظريات الجمالية الكبرى لأشهر الفلاسفة اليونان فيعرض للنظرية الاخلاقية عند أفلاطون والنظرية الواقعية عند أرسطو. والنظرية الصوفية عند أفلوطين وتكمل دراسته الثانية "نظريات حديثة فى فلسفة الفن" - دراسته للنظريات الجمالية ويعرض فيها النظريات الحديثة التى ظهرت فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر، فيعرض للنظرية العقلية عند كانط والرومانتيكية عند شوبنهاور والتعبيرية عند كروتشه.

٢- (الخبرة الجمالية والكشف عن القيم)

لقد ازدهرت الكتابات الجمالية فى العربية بالدراسات العديدة التى قدمها الدكتور زكريا ابراهيم حيث اثمرت واينعت جهوده التى تمثلت فى "دراسته فلسفة الفن فى الفكر المعاصر"، و"الفنان والإنسان" و"مشكلة الفن" بالاضافة إلى ترجمته لكتاب ديوى "الفن خبرة"، حيث يرى ان من الضروري ان يصحب نشاط الحركات الفنية فى بلادنا تيارات فكرية تعرف بها ويوضح لنا انه رغم الجهود التى ارادت تأسيس الجمال موضوعيا فان معظم المشتغلين به لازالوا من أصحاب التكوين الفلسفى الذين يتأثرون فى دراساتهم بالاتجاهات الفكرية التى يدينون بها، وهو يقدم لنا فى هذا الكتاب خلاصة لأهم الاتجاهات الجمالية فى الفلسفة المعاصرة، وهذا مايسبرر لنا تسميته للكتاب "فلسفه الفن فى الفكر المعاصر" بسبب غلبة الطابع الفلسفى على معظم هذه الاتجاهات الجمالية وكون معظم اصحابها من الفلاسفة.

ويحدد لنا مهمة ودور الفن بأنه تحليل الخبرة الجمالية وهذا هو إسهام الدراسات الفلسفية فى هذا المجال، فاذا كانت الفلسفة فى صميمها وصفا شاملا للخبرة الإنسانية فليس بدعا ان نرى الفلاسفة يهتمون بتحليل "الخبرة الجمالية"،

(٢٥) د. فؤاد زكريا : آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥، ص ٦.

ويحرصون على فهم "الظاهرة الفنية" ويؤكد على ذلك بقوله : "ان علم الجمال لا يزعم لنفسه حق توجيه الفنان فى علمه، بل هو يقتصر على دراسة "الفن" بوصفه خبرة بشرية توسع افاق فهمنا للوجود الإنسانى بصفة عامة"^(٢٦). وهو بهذا يدخل بنا إلى مجال الاستمولوجيا فاذا كان الجمال عند القدماء يرتبط بالوجود وانه حقيقة كلية فهو هنا يندرج ويدخل فى نطاق نظرية المعرفة - وهو حين يحاول تفهم الجمال والنفوذ إلى معنى العمل الفنى انما يريد لفلسفته الجمالية ان تكون دراسة نظرية غايتها المعرفة، وعلى ذلك فعلم الجمال انما هو "علم وصفى" يدرس العمل الفنى باعتباره ظاهرة بشرية تدخل فى صميم النشاط الروحى للوجود البشرى"^(٢٧).

ورغم ازدياد الاهتمام بدراسة الظاهرة الجمالية ضمن تخصصات متعددة الا ان الاهتمام الفلسفى جعل منها مدخلا إلى الوجود وتجاوز الواقع ووجد بينها وبين الحرية الإنسانية ويشير زكريا ابراهيم إلى هذا الاهتمام الفلسفى بالظاهرة الجمالية مقابل الاهتمامات التجريبية ويبدأ بكتاب كانط "تقد ملكة الحكم" ١٩٧٠ باعتباره الحدث الأكبر فى تاريخ الدراسات الفلسفية الجمالية، ويذكر تعاقب الفلاسفة بعدكانط.

ويشير زكريا ابراهيم إلى أن عمله ليس مجرد عرض وتقديم نماذج للمذاهب الغربية التى حاولت تفسير الخبرة الجمالية، وتحليل مفهوم الفن ويبين انه يختار بعض النماذج التى يراها أقدر على التعبير عن روح العصر. ويرى انه على الرغم من أنه توجد صعوبة فى الحديث عن سمات عامة وخصائص مشتركة تجمع المذاهب المعاصرة فى فلسفة الفن الا أنها جميعا تكشف عن حرص معظم الفلاسفة على فهم دور الفن باعتباره نشاطا ابداعيا يكشف عن حرية الإنسان ويعبر عن قدرته على تجاوز الواقع وهذا ما نجده ايضا فى عمله الثانى "الفنان والإنسان".

وتكشف مقدمة هذا العمل عن اهتمام بالغ بالخبرة الجمالية، فالفن نشاط بشرى عام يرتكز اولا بالذات على الخبرة الجمالية، والخبرة الفنية ليست تجربة

(٢٦) د. زكريا ابراهيم : فلسفة الفن فى الفكر المعاصر، مكتبة مصر القاهرة، ص ٦ .

(٢٧) المرجع السابق ص ٧ ..

فريدة اختص بها قوم دون قوم، أو جنس دون جنس، أو عصر دون عصر، بل هي ظاهرة بشرية عامة، وحين يتحدث عن "الخبرة الجمالية" فهو يعنى بها إحساس الإنسان بالطبيعة إحساسا عميقا خصباً وفيراً واكتشاف لما فيها من نظام وانسجام وتوافق فالفن وثيق الصلة بالخبرة الجمالية ومهمة فلسفة الفن تحليل هذه الخبرة، وهي خبرة كلية موحدة من خبرات الوجود البشرى بأسره ابتداء من أدنى انفعالاته حتى أرقاها^(٢٨).

يؤكد زكريا ابراهيم على كون الظاهرة الجمالية ظاهرة إنسانية ويناقش مسألة الصلة بين الفن والإنسان ويتناول الفنان - فى أكثر من موضع وأكثر من كتاب - باعتباره باحثاً عن القيم فالإنسان أولاً وقبل كل شئ يحاول ان ينفذ إلى نواة القيمة من خلال قشرة الواقع^(٢٩). وعلى ذلك فمهمته هنا ادراك صلة الخبرة الجمالية بالتجربة البشرية وان يكتشف دور الفن فى الحياة الإنسانية بعامه. فالفنان إنسان قبل ان يكون فناناً، وأن الخبرة الفنية تجربة بشرية قبل ان تكون الهاما خارقاً أو وجيا فائقاً للطبيعة، ويؤكد ذلك ان اهتمام علماء الجمال المحدثين بالخبرة نفسها أكثر من اهتمامهم بتحديد مفهوم الجمال، ويبين أن المقصود بالخبرة الجمالية هنا هو تلك التجربة الكثيفة التى يقوم بها الفنان حين يحاول ان ينظر إلى الأشياء بطريقة جديدة غير معهودة^(٣٠).

تظهر رؤية زكريا ابراهيم وتعمقه فى كتابه "مشكلة الفن"، حيث يقدم لنا وصفاً "للموضوع الاستطيقى" على نحو فينومنيولوجى.

وهو يحدثنا فى تصديره بلغة ذاتية يعترف فيها بأن الكتابة فى "ميدان الدراسات الفنية والجمالية"، تجربة تقتضى الصبر والناة. ويظهر معارضته للقول بالجمال المطلق، أو الجمال فى ذاته "كما لدى أفلاطون". فليس هناك سوى أشياء جميلة تقع عليها عيوننا وموضوعات استطيقية يكشف عنها تذوقنا الفنى. فهو يعترف للموضوع الجمالى بوجود شيئى. ومن هنا فهو يرى أن مهمة الفنان

(٢٨) د. زكريا ابراهيم : الفنان والانسان ص ١٠ .

(٢٩) المرجع السابق : ص ١٥ .

(٣٠) المرجع نفسه ص ١٥٤ .

تتخصر فى عملية تحويل "المحسوس الخام" إلى محسوس استيطيقي - فالموضوع الاستيطيقي على عكس الموضوع النفعي، هو الذى يستأثر بانتباهنا دون أن يحيلنا إلى شئ يخرج عنه لأنه "غاية فى ذاته" من جهة ولا ينطوى على أى فاصل بين المادة والصورة من جهة أخرى . وهذه الوحدة هى التى تجعل منه أقوى تعبير عن السبع الإنسانى من أبعاد الواقع^(٣١). ويوضح لنا أن مهمته فى هذه الدراسة الفلسفية لفن هى القيام بوصف الموضوع الاستيطيقي على نحو فينومينولوجى وأن يحل العمل الفنى ويستعمق الدلالة الإنسانية للفن موضحاً أن الموضوع الجمالى ليس مجرد موضوع ميتافيزيقي، أو موضوع طبيعى، أو سيكولوجى يتميز بنوعية خاصة وفردية أصيلة^(٣٢). ومن هنا فهو يتناول فى فصول كتابه على التوالى تعريف الفن ثم العمل الفنى بناءً وعناصره والفصل الثالث بين الطبيعة والفن. والرابع بين الفن والصناعة . ثم الفن والمجتمع . ثم مشكلة الابداع الفنى فى الفصل الثامن فى دراسة شاملة تصف لنا الخبرة الجمالية التى هى أساس الابداع والتذوق وصفاً فينومينولوجياً يكشف لنا عن حقيقة الفنان باعتباره رأتى القيم والبوصلة التى توجه البشر تجاه هذه القيم .

٣- أميرة مطر والتأسيس الابستمولوجى للوعى الجمالى :

تواصل أميرة مطر جهودها وكتاباتها الجمالية لتقديم صورة متكاملة لماهى وحدود وموضوعات ما تطلق عليه أحياناً علم الجمال، أو فلسفة الجمال. وهى ترى أن المحاولات العلمية الحديثة لم تتجح فى رد الاستيطيقي إلى علم من العلوم التجريبية؛ لأنها اقتصرت على البحث فى الظروف الاجتماعية، أو النفسية المحيطة بالفن ولم تتعرض للبحث فى طبيعة الفن أو قيمته، لذلك فإن علم الجمال أو فلسفة الفن وأن استفادت بنتائج هذه العلوم عند تفسيرها لطبيعة الفن والخبرة الجمالية إلا أنها ظلت فرعاً من فروع الفلسفة^(٣٣). ومن هنا فإننا نرى أن المقصود بالاستيطيقي عندها هى تلك الجهود التى قدمها الفلاسفة وسواء أطلقنا على هذا المجال اسم

(٣١) د. زكريا إبراهيم : مشكلة الفن، مكتبة مصر، القاهرة ص ٦ .

(٣٢) الموضع السابق .

(٣٣) د. أميرة حلمي مطر : مقدمة فى علم الجمال، القاهرة ١٩٧٦، ص ١٠.

فلسفة الجمال، أو علم الجمال فطبيعة التخصص تدور فى نطاق دراسة الخبرة الفنية والوعى الجمالى.

وهى تهدف من كتابها "مقدمة فى علم الجمال وفلسفة الفن" أن تقدم الاطار السليم لفهم قضايا هذا الفرع من فروع الفلسفة، وهو فرع يساهم فيه ليس الفلسفة فقط، بل المهتمون بالجماليات أيضا فهو تخصص - كما تخبرنا - يقف على حدود تأملات الفلسفة وفكر المهتمين بقضايا الفن والأدب . أى أن هذا العلم يكون حلقة الوصل بين فكر الفلسفة ونظريات نقاد الفن^(٣٤). وهذا المعنى تؤكد عليه فى جميع كتاباتها فمازال علم الجمال يتجول فى ارواقه الفلسفة التى يستمد منها المعين الأول^(٣٥). ذلك لأنه علم محدود بتصورات الفلسفة للفن وتقييمهم للجمال ، والفروض الفلسفية لمعايير الجمال وطبيعة العمل الفنى تظل باستمرار أساسية وراء فكر الفنان والناقد، والمؤرخ، وعالم النفس والاجتماع وجملة هذه الفروض يكون قطاعا رئيسيا من فكر الفلسفة على مدى التاريخ هو المعروف بعلم الجمال.

وتعنى فلسفة الجمال بنظريات الفلسفة فى احساس الإنسان بالجمال وحكمه به وابداعه له فى الفنون الجميلة . وتتميز فلسفة الجمال عند تناولها للفنون الجميلة وتاريخها بأنها لا تتناول أثارا ماضية بقدر ما تتناول العوامل المؤثرة المكونة للوعى الجمالى عند الإنسان. هذا الوعى الذى تكون على مر العصور، على ذلك يصبح البحث فى تاريخ النظرية الجمالية بحثا فى مكونات الوعى الجمالى عند الإنسان ومظاهره المختلفة^(٣٦).

ويكفى أن نسقى نظرة على مؤلفاتها لنتبين مدى اهتمامها بهذا التخصص ووفرة كتاباتها فيه سواء أكانت كتباً أو مقالات ودراسات مثل: "فلسفة الجمال"،

(٣٤) د. أميرة حلمى مطر : مقدمة فى علم الجمال وفلسفة الفن، دار المعارف بمصر، ص ٥ .

(٣٥) د. أميرة مطر : فلسفة الجمال . دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٤، ص ٥ .

(٣٦) د. أميرة مطر : مقدمة ترجمة كتاب دينس هويسمان، الاستطيقا، دار احياء الكتب العربية،

القاهرة ص ٣ .

و"مقدمة في علم الجمال" وفلسفة الجمال نشأتها وتطورها"، و"مقالات في القيم والحضارة" و"مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن" بالإضافة لمقالاتها العديدة في مجلات "الفنون" و"الفكر المعاصر"، "الطليلة" وغيرها.

ويهمنا أن نبين انجازها ورؤيتها الجمالية ليس فقط من خلال تلك الخريطة المتسعة التي حددتها لنطاق علم الجمال، والمشروع المتكامل التي أنجزت حلقاته ولكن في ذلك المنهج الذي قدمته لدراسة علم الجمال ، بحيث يمكن القول أنها استطاعت عبر رؤيتها الشمولية، وعمق استبصارها بتاريخ النظريات الفلسفية في علم الجمال أن تقدم وجهة نظر هامة في الربط بين النظريات الجمالية والظروف الاجتماعية والسياسية. حيث نجدها في بداية الباب الأول من كتاب "فلسفة الجمال نشأتها وتطورها" حين تعرض للعصر اليوناني، ترى أن خير منهج يوضح اتجاهات فلسفة الجمال في هذا العصر هو ذلك المنهج التاريخي الذي يفسر هذه الفلسفة على ضوء تطور الظاهرة الفنية وارتباطها بالتطور التاريخي والاجتماعي والسياسي، لهذا المجتمع وحين تعرض للنزعة الطبيعية والواقعية في الفن اليوناني التي سادت في القرن الخامس ق.م وعبرت عنها النظرية السفطائية ترى أن أهم أسباب نشأة هذه الاتجاهات، هو تحول النظام السياسي في مدينة أثينا إلى النظام الديموقراطي^(٢٧)، فقد اعتمدت فلسفة السفطائيين على نظرياتهم الحسية في المعرفة كذلك طالبت برأي الفرد وبحريته في التعبير عن رأيه وعن احساساته وانفعالاته الخاصة، ومن جهة أخرى ناصرت السفطائية سياسة الديمقراطية عندما طالبت بالمساواة بين المواطنين. ونفس المنهج نجده مستخدما في تناولها للفلسفة والفن عند أفلاطون فهو يعد من أعظم من استطاع التعبير عن موقف الإنسان حين يجد نفسه ممزقا بين وجوده الأرضي الخاضع للصيرورة والتغير وبين تطلعه إلى العالم الأعلى حيث يتمثل له قيم الجمال والكمال والخلود^(٢٨). ونفس الموقف نجده

(٢٧) د. أميرة مطر : فلسفة الجمال ص ١٣ .

(٢٨) المرجع السابق : ص ٣١ .

حين تتناول آراء المحدثين خاصة تولستوى^(٢٩). وفى بيانها للاطر المعاصر لفلسفة الفن.

ويمكن أن نشير هنا إلى خاصية أخرى من خصائص كتابات أميرة مطر الجمالية. وهى الميل إلى التصحيح، والنقد حيث نجدها تميل إلى توضيح وتصحيح كثيرا من النظريات الشائعة؛ مثل مفهوم المحاكاة وازدراء افلاطون له حيث تميز بين نوعين من المحاكاة عنده، وتفرق بين فهمه للمحاكاة وفهم أرسطو لها ، وهى أيضا لا تكتفى بعرض أوجه النقد لها كما يتضح فى ثنايا كتابها "فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر". الذى يعرض بشكل تاريخى للاتجاهات المتعددة للجمال منذ السابقين على سقراط حتى التيارات المعاصرة فى ثلاثة أبواب، يتناول الأول العصر اليونانى فى أربعة فصول أولها ؛ نظريات الفن والجمال فى القرن السادس والخامس ق.م تبين فيه علاقة الأفكار الجمالية بالنتائج الكلية للمفكر، أو الفيلسوف الذى تدرسه وتربطها بأسسها الاجتماعية فى مرحلتها التاريخية حيث تأتى الفلسفة السفسطائية وما صاحبها من فن واقعى فى القرن الخامس ق.م لتمثل النزعة الطبيعية الحسية، التى سادت فترة الديمقراطية الاثينية وعبرت عنها وذلك مقابل النظرية الفيثاغورية فى الجمال القائمة على العلاقات الشكلية.

ومن خلال تحليل المحاور الأفلاطونية باعتبارها نموذجا للعمل الفنى تصل إلى مفهوم "الفن ومحاكاة الجمال عند أفلاطون"، ويتبين إختلاف معنى المحاكاة عند أفلاطون عنها عند أرسطو الذى جعل الفن تعبيراً عن جهد الإنسان لإكمال الطبيعة فقد حدد أرسطو المصطلح الفلسفى بعد أن كان عند أفلاطون ذا معنى متسع يشمل كل أنواع الابداع سواء العقلي، أو الابداع الفنى. حيث قصر أرسطو المحاكاة على الفنون، بل خص بها الفنون الجميلة تمييزاً لها عن باقى الفنون الأخرى.

(٢٩) المرجع السابق : ص ١٥٧ - ١١٦ .

ويتضمن الباب الثانى نظريات اعلام الفلسفة الجمالية الحديثة، وهى على السوالى : الحكم الاستطيقى حكم الذوق عند كانط، أنماط الفن الثلاثة ونسق الفنون عند هيجل وتصنيف الفنون الجميلة عند شوبنهاور و نيتشة ونشأة التراجميديا عند اليونان ثم الفن عند تولستوى والثورة الاشتراكية. وتفيض فى تناول فلسفة كانط النقدية وتحلل أفكاره الجمالية وبعد بيان أهميتها فى تاريخ علم الجمال تنتقدنا وتبين بعض المآخذ النقدية على صاحب الفلسفة النقدية، والذى كان مقودا بنظريات سيكولوجية وخاضعا لعلم نفس الملكات حين كتب مؤلفه الرئيسى "تقد ملكة الحكم" أكثر مما كان مسترشدا بفنون عصره، وآدابه، ومقاييس الجمال عند فنانيه ونقاده . ثم تتناول هيجل الذى سلك فى عرض مذهبه الجمالى مسلكا ميتافيزيقيا ووضع مايشبه تاريخا للفن فى نظرية الانماط الرئيسة الثلاثة التى فسر بها تطور الفن عبر الحضارات الإنسانية. وتأخذ على هذه الفلسفة أنها تورطت فى كثير من مباحات الميتافيزيقا اذا خضعت للمنطق القبلى الذى يميل إلى فرض التقسيمات الثلاثية لتطور الإنسانية، والأنماط الفنية. وجعلت محور التطور هو عملية الوعى الخاص بالروح المطلق وما يرتبط به من تطور للمفاهيم الدينية^(٤٠).

وحين نتناول شوبنهاور، ومصادر أفكاره الجمالية، وعلاقته بمعاصريه. وهو من الموضوعات التى وجهت تلاميذها للبحث فيها تشير إلى تأثير فلسفته العميق منذ منتصف القرن التاسع عشر خاصة عند نيتشه وبرجسون وكروتش ورجال التحليل النفسى وتبين مرجع هذا التأثير، وهو تأكيد على حقيقة الصراع بين الدوافع اللاعقلانية ووظائف التأمل والمعرفة . ومن ارادية شوبنهاور إلى حيوية نيتشة الذى رأى أن أصول الفن، ومنابع الخلق الإنسانى. إنما توجد فى المظهر المزدوج للطبيعة الإنسانية مظهرى الحلم Dream والاعنية Song وتوضح آراء تولستوى الجمالية التى عبر عنها فى كتابه الهام "ماهو الفن؟".

(٤٠) المرجع السابق : ص ١٣٠ .

وتعرض الاتجاهات المعاصرة فى فلسفة الجمال فى الباب الثالث والأخير، الذى يبدأ "بمقدمة عامة" عن الأطار الفنى لفلسفة الجمال المعاصرة. اعتمادا على رأى أورتيجا أى جاسيت وفلسفة الجمال المعاصرة عنده إنما تعبر عما عبر عنه الفن المعاصر من ملامح الحضارة المحسوسة وما تصوغه الفلسفة من تصورات وأفكار مجردة ومن هنا يصعب على الباحث فى فلسفة الجمال فى القرن العشرين أن يكتفى بمنظور واحد ذلك لأن لكل فنان ومفكر رؤيته الخاصة.

وتوضح حقيقة نقص المذاهب التى حاولت أن تؤكد ما للفن من قيمة مقابل العلم والتى حاولت أن تثبت أن الفن يكشف عن حقيقة لا يمكن للفلسفة أو العلم أن يكشف عنها . ومن خلال هذه الرؤية ترصد تيارا حدسيا على رأسه برجسون وكروتش واتجاهات رمزية (سيمانتيكية) تبحث فى المعانى المعبر عنها فى الفن . واتجاهات وضعية وتحليلية تنظر إلى الفن نظرتها إلى اللغة وبالفعل فقد يكون الفن لغة من الانفعالات كما يرى اتباع الوضعية : ريتشاردز ، وفيتجنشين وأير وكارناب أو لغة من الرموز كما لدى كاسيرر وسوزان لانجر . وبالإضافة إلى ذلك تذكرنا بالفلسفات الجمالية التى تتخذ تفسيرات اجتماعية انتربولوجية كما فى الماركسية أو تلك التى تميل إلى تحليل ظهور الوعى الإنسانى المتمثل فى فعل الإبداع الفنى كما لدى سارتر فى قوله بالخيال وعلاقته بالإدراك، وبالحرية التى هى جوهر وجود الإنسان . ومن هذه الاتجاهات المتعددة تفيض فى تناول : الاتجاه الحدسي، والوجودى والرمزى .

وتوضح لنا الإشارة السابقة جهد الدكتورة أميرة مطر فى تناول فلسفة الجمال خلال تاريخ طويل يغلب عليه التناول المنهجى وربط النظريات الفلسفية التى كانت لها الغلبة بالتحليلات الاجتماعية لمذاهب الفلاسفة وتبرز السمة النقدية عبر التناول الفلسفى ويكتمل هذا بجهد آخر "مقدمة فى علم الجمال" تناولت فيه مسائل الجمالية وقضاياها الأساسية من خلال موضوعات: العمل الفنى ماهيته وعناصره، الخبرة الجمالية معناها طبيعتها وحدودها فى الإبداع أو التدوق، والحياة

الإنسانية حتى تؤسس لنا وعيا جماليا من خلال ربط الجمال بالاستمولوجيا الذي ظل طيلة العصور القديمة والوسطى وأيضا الحديثة مرتبطا بالانطولوجيا وبدأ منذ منتصف القرن التاسع عشر والعشرين يرتبط بالمعرفة والإدراك.

الموضوع الأول البذى تتطرق منه فى تحليلاتها الجمالية؛ هو العمل الفنى نفسه فإذا كان علم الجمال يقوم على تحليل الجمال ليس فى الطبيعة، بل فى الفن ويدرس التعبير الجميل عن الموضوعات فإن الواقعة الأولى التى تتطرق منها الدراسة الجمالية؛ هى تحليل العمل الفنى إلا أن العمل الفنى ليس كيانا منفصلا عن المبدع والمتلقى الفنان والمتذوق والناقد أيضا.

فالأساس فى الفن هو الخبرة أو الخبرات الجمالية وهذه هى القضية الأساسية التى شغلت بها أميرة مطر وأفاضت فى بيانها. وهى تعنى بالخبرة الجمالية موقف الإنسان عند تذوقه للعمل الفنى، أو إبداعه له أو نقده عليه . ودراسة الخبرة تحتاج لبحث كثيرا من العناصر التى تتدخل فى هذه الخبرة وتحدد أنواعها، لأنها تختلف بحسب الفنون وحسب الأفراد وحسب مناهج الدارسين لها بحسب الطابع الغالب فيها أن كان تذوقا أو خلقا أو نقدا^(٤١).

وتعرض للنظريات الوضعية فى التذوق الفنى سواء أكانت انفعالية أو حسية أو لاذية والتى قد تتطوى على شيء من الحقيقة ، وفى الواقع أن أكثر النظريات الوصفية فى التذوق الفنى ليست نظريات علمية تستند إلى فروض قوية لايمكن لنقيضها أن يكون صالحا، وذلك يرجع إلى ضعف فى المعطيات العلمية السيكلوجية . ومن هنا فإن أميرة مطر ترى أن وضع المشكلة تفسير التذوق بالوصف العلمى ليس وضعا صحيحا لأنه لايفى أن نبين كيف يستجيب الناس للأعمال الفنية، بل ينبغى أن ندخل فى الاعتبار المنهج الفلسفى الذى يلجأ للنظريات التقويمية، أى النظرية التى تبين لنا كيف ينبغى للمشاهد أن يستجيب للعمل الفنى^(٤٢).

(٤١) د. أميرة حلمى مطر : مقدمة فى علم الجمال ص ٦٩ .

(٤٢) المرجع نفسه : ص ٩٢ .

وهناك جانب آخر تتناوله هو الخبرة الجمالية، وموقف الناقد حيث تعرض للتذوق والحكم بالقيمة وتبين أهم اتجاهات النقد سواء أكان النقد بواسطة القواعد (النقد الكلاسيكي الحديث) . الذي ساد في القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا. أو النقد السياقي الذي يعتمد على تقييم العمل الفني من جهة تأثره بالبيئة التاريخية والاجتماعية والأخلاقية الذي بلغ أوجه في منتصف القرن التاسع عشر حيث نظر إلى العمل الفني نظرة تجريبية أى على أنه حادثة طبيعية، ومن أبرز أمثلة مذاهب هذا الاتجاه مذاهب النقد الماركسي ومذهب هيوليت تين وما يمكن أن يسمى بالحمية سيكولوجية عند سانت بوف، وكذلك تأكدت هذه النظرية مع فرويد وتفسيره لمؤثرات الإبداع الفني، ثم تعرض بعد ذلك للنقد الحديث .

وأخيرا تتناول الخبرة الجمالية في الخلق الفني وتعرض لنظرية الإلهام والهوس عند أفلاطون والاشعور عند التحليل النفسي تلك النظرية التي تطورت مع يونج في الاشعور الجمعي، ثم نتناول فكرة العبقرية التي شاعت لتفسير الإبداع الفني . ونستطيع أن نعطي أمثلة أخرى لقضايا جمالية شغلت بها وكتبت فيها أميرة مطر وخصصت لها أكثر من دراسة مثل قضية : "تصنيف الفنون الجميلة وجمالياتها المقارنة" ألا أن أهم خصائص كتاباتها الجمالية هو هذا الاهتمام الدائم والاحالة المستمرة للجمالية العربية . وهي لاختصاص دراسة مستقلة لمناقشة هذا الموضوع وذلك لأنه لايمكن القول بوجود جمال مستقل يتصف بصفات قومية . لأن ذلك ممكن أن ينطبق على الإبداع أكثر مما ينطبق على الإسهام النظري. لذلك فهي تتناول إسهام العلماء والفلاسفة والصوفية المسلمين في النظريات الجمالية ضمن تناولها للقضايا الجمالية الرئيسة التي تعرض لها.

والحقيقة أن هذا الاهتمام بالإسهامات العربية في الجماليات مما يميز موقف أميرة مطر بحيث إننا لانجد مثل هذه الاشارات في التناول الاجتماعي، أو النفسي للجمال أو لدى من يتناولون الجمال في إطار إنساني متسع مثل: زكريا إبراهيم ومجاهد عبد المنعم وربما صحيح أن زكريا إبراهيم يقدم تذييلا لكتابه "فلسفة الفن

فى القرن العشرين" لإسهام العرب المعاصرين إلا أن بيان جهود الفلاسفة العرب والمسلمين قليل ما نعثر على اهتمام به سوى مقالات قليلة نجدها متناثرة هنا وهناك.

وتتدرج اشارات أميرة مطر من مجرد بيان رأى لأديب عربى يوضح نظرية جمالية. مثل أن تذكر رأى المازنى لشرح وجهة نظر ليسينج فى تقسيم الفنون وبيان إمكانية كل فن منها ببيان أبيات أمري القيس، الذى يصف حركة الحصان لتحديد حدود فن الشعر^(٤٣). أو تتناول جهود الفلاسفة العرب فى سياق جماليات أرسطو، حيث تناقش لماذا أقبل العرب على ترجمة الفلسفة والعلوم. ولم يترجموا الشعر والمسرح بذكر موقف الجاحظ الذى يرى أن الشعر لا يمكن أن يترجم ولا يجوز عليه النقل، وإلا انقطع نظمه وبطل وزنه وذهب حسنه وسقط التعجب منه^(٤٤). وتتناول جهد الفارابى وابن سينا فى نقل وتلخيص كتاب الشعر وتبين ما توصل إليه حازم القرطاجنى من آراء هامة فى التفرقة بين الشعر العربى واليونانى. كذلك نتناول اهتمامهم بالموسيقى الذى يعرفه الفارابى فى إحصاء العلوم ويقدم لنا فيها كتاباً ضخماً "الموسيقى الكبير"^(٤٥).

كما تبين فى حديثها عن الفن والتصوف عند أفلوطين موقف بعض الصوفية فى الإسلام الذين تغنوا بجمال العالم الروحانى الحب الإلهى مثل ابن الفارض ، وجلال الدين الرومى الذى أودع فى المثنوى آراء تفسر لنا مآذره فلاسفة اليونان الافلاطونيون من نظريات فى الجمال المطلق. وتصل إلى تناول سمات وخصائص الفن العربى فى الفصل الخامس من "مدخل فى علم الجمال وفلسفة الفن" حيث تعرض للبيئة الفكرية لفلسفة الفن وتتوقف عند الحديث عن الواقعية والتجريدية فى الفن، حيث يظهرنا تاريخ الفن على وجود هذين الاتجاهين على مدى الحضارات

(٤٣) د. أميرة مطر : مقدمة فى علم الجمال وفلسفة الفن ص ٨٩ .

(٤٤) د. أميرة مطر : فلسفة الجمال ص ٧٠ .

(٤٥) د. أميرة مطر : المرجع السابق ص ٧١ .

فتعرض للتجريد في الفن اليوناني ثم التجريد في الحضارات العربية فالنزعة التجريدية كانت هي النزعة الغالبة على فنون هذه الحضارة، فربما كان هناك نزعة مادية حسية في الشعر العربي ، إلا أنه بعد الإسلام غلب على الفن الإسلامي عموماً روحانية مصدرها التعلق بما وراء الطبيعة من معقولية وتدبير الهى ، فالشعر بما فيه من وزن وقافية يقوم على وحدات متكررة . أما في الفنون التشكيلية فكانت الأشكال الهندسية والألوان هي طريقة التعبير في هذه الفنون ، وبعد الفنان عن محاكاة الطبيعة فكانت النزعة التجريدية أشد وضوحاً في هذه الفنون . فالتجريد الإسلامي عندها مصدر تحول كبير في روح الحضارة الإسلامية التي جعلت محور الوجود هو الذات الإلهية والاحساس بقدراتها اللانهائية وتجردها عن كل تجسيم أو تحديد فالمكان والزمان لا يمكن تحديدهما في شكل محسوس أو صيغ محدودة» (٤٦).

هكذا تربط أميرة مطر فلسفة الجمال بالعناصر الشكلية الداخلية التي تكون العمل الفني من جهة والعناصر البيئية والاجتماعية والتاريخية الخارجية التي تمثل منظورات لهذا العمل، في رؤية فلسفية شاملة لا تفصل خصوصية العمل الفني النوعية عن شمولية الواقع الموضوعي الخارجي، وقد تجلّى ذلك في جيل من الباحثين الذين قدموا خلال فترة بحثهم تجت اشرافها وبعد ذلك أبحاث متميزة في مجال علم الجمال مثل: رمضان بسطويسى ووفاء إبراهيم وآيات ريان وآخرين ما يزالون مع الأستاذة يقدمون العطاء العلمي الجاد في مجال الدراسات الجمالية في العربية.

المحتويات

١- الخطاب الفلسفى فى الجامعة الأولىة

- ماسينيون : رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفى العربى ----- ٢١
- الكونت دى جلارزا : والمنهج النقدى فى درس الفلسفة ----- ٦٧
- طنطاوى جوهرى : بدايات الدرس الفلسفى فى الجامعة ----- ٨٣
- مى زيادة : الجيل الأول من طلاب الجامعة ----- ١٢٣
- طه حسين : والخطاب الفلسفى العقلانى ----- ١٥٩

٢- الخطاب الأخلاقى واتجاهاته

- أحمد أمين : والتأسيس للدرس الأخلاقى ----- ١٧٧
- توفيق الطويل : ودراسات القيم فى العربية ----- ٢٠١
- زكى نجيب : القيم بين الوضعية والمدرسة الانفعالية ----- ٢٤٥

٣- الخطاب الفلسفى الإسلامى والتحقيقات الفلسفية

- أبو ريدة : تحقيق النصوص فى الفلسفة وعلم الكلام ----- ٢٧٧
- عبده بدوى : تحقيق التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ----- ٣٠٥
- أبو ريان : الاتجاهات الاشرافية فى الفلسفة الإسلامية . ----- ٣٤٠
- أبو الوفا التفتازانى : والنص الصوفى ----- ٣٨٧

٤- الخطاب الفلسفى والواقع الاجتماعى

- عثمان أمين : الجوانية والمثالية الديكارتية ----- ٤٢٣
- محمود أمين العالم : النقد ومدرسة فرانكفورت ----- ٤٤٥
- يحيى هويدى : وفلسفة الحضور الإنسانى ----- ٤٥٧
- حسن حنفى : حوار فكرى وجدل نقدى ----- ٤٧٣
- أميرة مطر : والدراسات الجمالية العربية المعاصرة ----- ٥٠٥